

DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Publicación Semestral de Filosofía de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO • ENERO - JUNIO 2014 • AÑO 19 • NÚM. 40

¿Qué queda de la posmodernidad?


Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN


DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Coordinación de Humanidades, Dirección Divisional de Ciencias Administrativas, Sociales y Humanidades, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.



Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y ebsco (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $140.00
Suscripción anual (dos números): $280.00 (residentes en México)
$22.00 dólares (extranjero). Más gastos de envío.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

Asistente editorial: Maricel Flores Martínez
Revisión de estilo: Eva González Pérez
y Angélica Monroy López
Portada: Javier Curiel



Año 19, núm. 40, enero-junio 2014

Director académico: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes
Coordinador del número: Ricardo Marcelino Rivas García
Coordinador de Publicaciones: Javier Curiel Sánchez
Editor: Camilo de la Vega Membrillo
Jefa de Redacción: Eva González Pérez

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / Imprenta: Magdalena González Gámez (1200+ impresión sobre demanda), Andorra núm. 29, int. 2, col. Del Carmen Zacahuitzco, C.P. 03550, México D.F., Tel. 5521 8493 / La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares que se terminaron de imprimir en junio de 2014.

El *intersticio* como comienzo, como principio, lo que desplaza la cuestión del fundamento, la causa y el origen.

Iván Flores Arancibia

Índice

Presentación
Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes 7

I. ¿QUÉ QUEDA DE LA POSMODERNIDAD?

Devaluación del trabajo en una posmodernidad sobrepasada
José Antonio Pérez Tapias y Laura Ascarza Ces 17

La disolución del sentido de la vida, del tiempo y de la historia en la posmodernidad
Ricardo Marcelino Rivas García 41

Nietzsche y Heidegger como precursores de la posmodernidad
Carlos Gutiérrez Lozano 59

La sombría perspectiva de la decadencia tecnologizada del *cyberpunk*
Manuel Guillén 75

Cristianismo en tiempos de postcristiandad. Religión y posmodernidad en Gianni Vattimo
Ricardo Marcelino Rivas García y Juan Tavares Ramírez 83

Del individualismo hipotético al individualismo paradójico. Implicaciones culturales en la hipermodernidad según Gilles Lipovetsky
Víctor Hugo González García 107

II. *DOSSIER*

La hermenéutica filosófica al servicio de la ética ambiental frente a la globalización
Jorge F. Aguirre Sala 137

Entre el decadentismo, la fe filosófica y la esperanza existencialista. A medio siglo del itinerario de Jaspers y Marcel
Héctor Sevilla Godínez 161

III. ARTE Y RELIGIÓN

Algunas trampas y rebeliones en la producción y el consumo de las artes
María Rosa Palazón Mayoral 179

IV. RESEÑAS

Crisis actual de la educación en México
María Teresa Muñoz Sánchez 199

PRESENTACIÓN

En este nuevo número de *Intersticios*, dedicado al tema "¿Qué queda de la posmodernidad?", nos congratulamos por contar con las aportaciones de estudiosos de reconocida trayectoria en derredor del problema de la posmodernidad. La primera sección —la monográfica—, dedicada a este tema, cuenta con seis participaciones en cuyas líneas podemos encontrar, a pesar de la diversidad de enfoques teóricos y de vías de argumentación escogidas, puntos de enlace en una discusión seria sobre los problemas implícitos en la pregunta que congregó a los autores de estos textos.

En primer lugar, abre este espacio de reflexión el artículo de José Antonio Pérez Tapias y Laura Ascarza Ces, titulado "Devaluación del trabajo en una posmodernidad sobrepasada". En él, los mencionados autores revisan la idea de trabajo como tal en el contexto contemporáneo, destacando que en las crisis actuales aparece una fuerte tendencia a su devaluación, lo cual se acompaña siempre de recortes a los derechos de los trabajadores. En este aspecto, ven una posmodernidad sobrepasada, que revela una de sus caras más regresivas y catastróficas, pues, como ellos mismos apuntan, "los trabajadores se ven arrojados por millones al desempleo o condenados a condiciones laborales de ignominia, en aras de una competitividad en el mercado global que los poderes dominantes se afanan en conseguir por medio de la reducción de salarios y el desprecio sin recato a los derechos de los trabajadores". Los autores de este texto insisten acerca de que en esa extensión y radicalización de las crisis se evidencia que "la llamada *posmodernidad* ha sido un fenómeno cultural ampliamente rebasado, hasta el grado de que la crisis de la modernidad que en ella se daba se prolonga en una más honda, la cual obliga a hablar de una *postposmodernidad* de ningún modo entrevista". Ven radicalizada la profundidad de la crisis actual del capitalismo al trastocarse su raíz misma: el trabajo, ahondando una crisis de la Modernidad, que hace unas décadas se había fraguado en

el término de "posmodernidad", a una nueva perspectiva de crisis mucho más profunda y de consecuencias catastróficas que lo lleva a hablar de esa "postposmodernidad". En medio de este drama, perciben, a la par del trabajo minusvalorado, una cierta autorrevaloración de los trabajadores, quienes se autoafirman como trabajadores en medio de este contexto tan desfavorable para ellos. Así pues, Pérez Tapias y Ascarza concluyen con una evocación de la utopía: "¿Utopía? Sí, utopía que reclama empeñarse en realizarla: horizonte para un camino que nos saque de la regresión que en la actualidad devalúa el trabajo y se ceba contra los trabajadores".

A continuación, aparece el texto "La disolución del sentido de la vida, del tiempo y de la historia en la posmodernidad", de Ricardo Marcelino Rivas García, quien coordinó el presente número de nuestra revista. En su artículo, ubica al ser humano inserto en una naturaleza que impone sus propias leyes biológicas, físicas, etcétera, a su posibilidad de existencia; sin embargo —insiste—, el ser humano es siempre capaz de trascenderlas si orienta su vida más allá del determinismo natural. En este sentido, como bien señala Rivas, "el ser humano es una rareza de la naturaleza", precisamente por su capacidad de trascendencia. Al tratar acerca del sentido, nuestro autor hace un recorrido por distintos enfoques en torno de este concepto, pero pone énfasis en no perder la parte vivencial que origina la pregunta. En este recorrido, destaca que la búsqueda por el sentido constituye un proceso nunca terminado, convirtiéndose su búsqueda en una característica humana perenne, y no tanto la supuesta respuesta a la pregunta, como dato concreto, la que daría el sentido monolítico e invariable a la existencia. Así bien, señala lo siguiente:

> ¿el hombre encuentra —después de buscar— el sentido de su vida o dota de sentido a la realidad que envuelve su vida? No se trata sólo de que el ser humano dote de sentido a las cosas, sino de que, otorgando valor, dotándolas de sentido, es la manera como él configura el sentido de su propia vida. Quizá sea más preciso verlo al revés; es decir que, dotando de contenido axiológico, dando sentido a su vida, concede valor y sentido a las cosas, a las personas y a las acciones, y comprende de una forma particular su relación consigo mismo y con el mundo.

Así, el sentido de la vida ha sido muy influido por los parámetros que regulan la vida moderna, materializando en extremo un proceso que genera nuevas perspectivas al verse envuelto en un contexto de producción y consumo. En este orden de ideas, Ricardo Rivas nos recuerda que en la cultura occidental, la concepción del tiempo y de la historia dominante ha sido la moderna, pero ésta, en aras de la luz de la razón y del progreso, "ha derrumbado todos los ídolos, ha matado a Dios, ha vaciado y devaluado to-

dos los valores, ha eliminado todos los absolutos, no para liberar al hombre de la alienación, sino para atarlo a formas sutiles y refinadas de sujeción, de neoesclavitud, para someterlo al dominio de nuevos ídolos". Desde la perspectiva de este autor, tal es el horizonte que ha sido definido como posmodernidad. Recordando que ella no es la fase que supera o que es cronológicamente posterior a la Modernidad, sino la Modernidad misma en su estado de agotamiento y crisis. Al concluir su texto, este autor articula los tres conceptos básicos propuestos desde el título, engranándolos a partir del *sentido de la vida*: "al someter toda la vida a la lógica de la modernización, se engendra vacío y sinsentido. Todos los ámbitos de la realidad, incluida la religión, se vuelven mercancías de consumo para luego usarse, desecharse y volverse a comprar y consumir [...] En este contexto, nada existe, todo desaparece en el momento que aparece y parece que nunca existió". Ante esta realidad recalca que no podemos renunciar al sentido, resignándonos frente al sinsentido, pues sería un abandono total al nihilismo. Recuerda que no es un proceso anónimo ni inocente, sino manipulado: "quienes han causado la liquidación del sentido de la vida y de la historia son promotores del mismo sinsentido. Vivimos en una época de caos con autor". Optar por el sentido de la vida es optar por una expectativa; nunca se agota, nunca queda satisfecha, permanece siempre en un cierto estado de apertura, por el hecho mismo de ser expectativa, "la expectativa humana de un sentido trascendente. Desde una posición más humilde, la finitud humana debe abrirnos y orientarnos a una perspectiva trascendente".

En seguida, Carlos Gutiérrez Lozano nos regala el texto intitulado "Nietzsche y Heidegger como precursores de la posmodernidad". En él, intenta verter dos asuntos principales: primero señala aquellos puntos donde le parece que tanto Nietzsche como Heidegger abandonan el pensamiento moderno, por considerarlo metafísico y se acercan a los ulteriores rechazos de la metafísica en la posmodernidad. En un segundo momento, propone algunos puntos alternativos a la metafísica, no tan comunes en la posmodernidad. Obviamente, considera que los dos filósofos son precursores de la así llamada posmodernidad, con el ocaso de la metafísica, el advenimiento del nihilismo y el resurgimiento del pensar. En relación con el primer momento de su texto, parte de una crítica de ambos a la teoría del conocimiento: "los dos pensadores muestran que el conocimiento es un fenómeno derivado: es un constructo sobre algo originario que ha sido ocultado y dejado en el olvido. Eso originario es lo que Nietzsche llama una teoría perspectivista de los afectos y Heidegger, la comprensión preontológica del mundo". De aquí se desprende una cuestión, donde Nietzsche y Heidegger irán en contra de una noción de verdad como la tradicional adecuación entre el entendimiento y la cosa: Nietzsche, por medio de la verdad como la interpretación cada vez más fuerte y Heidegger, por la

verdad como desocultamiento del ser. En todo caso, la verdad no es algo que dependa del sujeto o de su capacidad cognoscitiva, sino una actividad de desvelamiento, donde el ser tiene la "iniciativa". En tercer lugar —dentro de ese primer momento del texto—, viene la cuestión de la crítica al sujeto, pues desde la perspectiva de Gutiérrez Lozano los dos rechazan la posición de una subjetividad incondicionada como instancia última del conocimiento del ser. Y finalmente vendrá la crítica al concepto lineal del tiempo, "pues en ambos el tiempo lineal se convierte en un garante metafísico del conocimiento, de la verdad y del sujeto. Nietzsche sale al paso de esa interpretación metafísica del tiempo con su doctrina y pensamiento del eterno retorno de lo mismo, mientras que Heidegger comprende el sentido del ser única y exclusivamente a partir del tiempo". En relación con el segundo momento, el autor presenta las alternativas de Nietzsche y Heidegger para la posmodernidad y los ubica como pensadores que guardan el pensar sin más, no forzándolos al encasillamiento de lo "posmoderno". En primer lugar, se encuentra el apartado la "Filosofía como cuidar (guardar) el enigma (*Rätsel*: Nietzsche) y el secreto (*Geheimnis*: Heidegger)". Desde la perspectiva del autor de este artículo, tanto Nietzsche como Heidegger destruyen la concepción del ser como presencia y lo entienden en términos no metafísicos; además, como pensadores filosóficos, "entienden el filosofar como guarda y cuidado incansable del enigma y misterio del ser, que, a pesar de las fijaciones provisionales, siempre da qué pensar, porque de suyo es lo impensado como tal. Esto revela una profunda humildad filosófica como característica fundamental después de la metafísica". En seguida, pasa al tema de "El pensar del ser como regreso transformado a la *physis*", donde el autor apunta: "como corolario a la consideración del ser como enigma y misterio, me parece que puede establecerse una relación entre el pensar el ser como enigma y misterio y aquello que era entendido originariamente por los griegos como *physis*. Si esto es así, entonces tanto Nietzsche como Heidegger serían pensadores más acá de la metafísica, en cuanto que piensan nuevamente el origen". Finalmente, cierra este segundo momento reflexivo en el apartado "Del ver metafísico a la meditación" donde enfatiza que tanto Nietzsche como Heidegger se lanzan a la recuperación de Dios y del mundo a partir de la experiencia fundamental de su carencia, es decir, de la experiencia del nihilismo. Se da un ulterior desarrollo de la metafísica hacia el pensar el ser. Este tránsito indica un cambio de perspectiva, en palabras del autor de este texto: "A un tiempo de indigencia, que se caracteriza por la huida de los dioses, corresponde también otra forma de devoción y de piedad: la de la escucha que sigue a la formulación de la pregunta. Se trata, en definitiva, de la meditación".

Prosigue con esta sección monográfica el artículo "La sombría perspectiva de la decadencia tecnologizada del *cyberpunk*", de Manuel Guillén,

quien retoma el término del *cyberpunk*, relevante en el cine y la literatura, como vehículo para cierto tipo de crítica, prognosis y diagnóstico de nuestra propia época (a la que llama Modernidad tardía). Esto lo hace siguiendo al filósofo estadounidense Fredric Jameson. En palabras del autor, "es una clase de Naturalismo, pero sin la confianza en las posibilidades de la evolución social ni la fe en el progreso de la razón humana, características del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX". Este *cyberpunk* se yergue como una "disutopía" y plantea más bien un porvenir atroz. Como propuesta estética, condensa en sí misma la disolución de los grandes temas de la Modernidad, tales como el Estado, la nación y la economía local. Se trata de una decadencia sistémica, sin posibilidad de redención emancipatoria, pues eso quedó en la jerga moderna, ya desvalorada. La idea moderna de un progreso ilimitado cede lugar a un presente turbio con una certeza en la catástrofe venidera, trastocando profundamente los lineamientos cifrados desde la Modernidad. En las palabras conclusivas del autor de este texto, "no sólo el pasado se construye desde el presente, sino el propio presente *in progress* se vuelve pasado del porvenir imaginado en clave hiperrealista como debacle de su ser".

Continúa el flujo de ideas en torno de la posmodernidad, con el artículo de Ricardo Marcelino Rivas García y Juan Tavares Ramírez, "Cristianismo en tiempos de postcristiandad: religión y posmodernidad en Gianni Vattimo", donde exponen los planteamientos de este pensador en torno de un innegable retorno de lo religioso en la época posmoderna, por un lado, y presentan los rasgos que podría tener una religión que pretendiera ser relevante para este contexto, por el otro, así como las coincidencias de tal religión posmoderna (débil) con el mensaje cristiano más auténtico cifrado desde las claves de caridad y amistad. Lejos de poder llamar a esta época postcristiana o posreligiosa, se hace evidente que la religión pulsa con fuerza en la vida social contemporánea; también, hay que enfatizar, la religión ya no es vista como un periodo atrasado en la historia de la humanidad que fue superado como sinónimo de atraso o engaño. Se rememora la religión, es cierto, pero a la par se abandonan los sueños idealistas por circunstancias históricas. Se abona el campo por los huecos dejados por las promesas no cumplidas de la Modernidad. Además, el ateísmo posmoderno es humanista, un nihilismo positivo, no trágico. Todos estos factores hacen que ese retorno religioso se dé en una forma "débil", sin violencia (sin la violencia de la metafísica especialmente), amigable, incluyente y dialógica: *una religión rememorada a partir de la hermenéutica*, por tanto, eminentemente ecuménica. En las palabras de los autores de este artículo, "ofrecer un cristianismo amigable podría ser la frase que engloba la propuesta de Vattimo para el retorno de la religión en la posmodernidad". Y, como bien concluyen su aportación, "la única manera de que el cristianis-

mo como religión tenga cabida en la posmodernidad sería abandonando la búsqueda de la verdad como algo objetivo".

Finalmente, cierra esta sección el texto de Víctor Hugo González García, "Del individualismo hipotético al individualismo paradójico: implicaciones culturales en la hipermodernidad según Gilles Lipovetsky". El autor presenta el planteamiento de Lipovetsky sobre las mutaciones del individualismo en Occidente, desembocando finalmente en que tal individualismo tiende a ser ansiógeno de cara a un futuro lleno de incertidumbre favorecido por las sociedades de nuestro tiempo; precisamente desde esta perspectiva se entendería el término de "individualismo paradójico". La obra fundamental de Lipovetsky en la cual basa este estudio es *La era del vacío*. Plantea González García que la libertad ha sido un valor fundamental del individualismo gestado desde el siglo xvii, que ha ido reproduciéndose de modo exponencial hasta nuestros días. Dicho individualismo pasa de un contexto de ideales revolucionarios, donde lo colectivo tiene sentido y cierta primacía, a un nuevo tipo de individualismo narcisista, en el que los ideales de cambiar la sociedad y transformar el mundo ya no operan. Todo se ciñe ahora a la esfera de lo privado, en palabras del autor: "en este sentido, la posmodernidad se contrapone a la Modernidad tras la autoafirmación de Narciso mediante el *proceso de personalización".* Así, el proceso de individualismo, se articula indisociablemente con las posibilidades de acción de ese individuo, es decir, su libertad. A lo largo de este texto, nuestro autor explica el paso de la Modernidad a la posmodernidad y de ésta a la hipermodernidad; a ello se corresponde el paso de lo disciplinario a las libertades y de éstas al placer, y, más aún, a la responsabilidad individualista. Bien señala:

> de la utopía y de la idea de progreso, ejes temáticos de la Modernidad, se pasa a la libertad conquistada en la posmodernidad al romper los lastres de la autoridad-disciplinaria-coercitiva de la Modernidad; de la libertad, se pasa al placer, afirmado por la lógica de seducción, como conquista y protesta de lo individual; y de tal conquista y protesta de lo individual a la gestión y responsabilidad individuales. Los individuos salen del universo de lo disciplinario al goce de la libertad, y de ésta a la angustia.

El individualismo resulta paradójico porque, aun cuando se realiza el goce del individuo, el precio implica un no-goce, al multiplicarse la angustia y desvirtuarse la vida frente al estrés, una euforia vulnerable, una alegría temerosa.

En la sección del Dossier, contamos con dos textos: "La hermenéutica filosófica al servicio de la ética ambiental frente a la globalización", de Jorge Francisco Aguirre Sala, y "Entre el decadentismo, la fe filosófica y la

esperanza existencialista. A medio siglo del itinerario de Jaspers y Marcel", de Héctor Sevilla Godínez. En el primero, Aguirre Sala sugiere que la hermenéutica filosófica aporta a la ética ambiental un método para fusionar y autolimitar los dispares horizontes de valoración y significatividad. Esto lo propone considerando a la hermenéutica filosófica como un punto de conciliación entre dos posturas encontradas, a saber, el biocentrismo (conservación radical e inalterable de la naturaleza) versus el antropocentrismo (explotación y comercialización de la tierra sin más límite que la ganancia). Si este binomio no se soluciona, se pierden puntos importantes en una exclusión infructífera. Así pues, propone que por medio de la traslación de significados clave como tierra, suelo, ecosistema, medio ambiente, hacia una noción holística de biósfera, ambas alternativas de ese dilema biocentrismo-antropocentrismo se autorreconocen, complementan y fusionan. En palabras del propio autor, "para ello, ha de procederse con traslaciones de significatividades suficientemente simbólicas y persuasivas; entonces, los biocentristas y antropocentristas no sólo comprenderán que están en el mismo barco, sino que el barco y las aguas por donde navegan han de estar en la mente de todos".

En el segundo texto de esta sección, Sevilla Godínez aborda algunas de las percepciones más comunes sobre el panorama de la filosofía existencialista. Propone los puntos de convergencia de los distintos existencialismos en la fenomenología y aborda con más profundidad las propuestas de Jaspers y Marcel, con la finalidad de desentrañar la respuesta al problema del ser (en Jaspers) y la visión itinerante y esperanzadora (de Marcel). Desde la perspectiva del autor de este artículo, la fe filosófica propuesta por Marcel es, en consonancia con Jaspers, una llamada a la posibilidad de que el hombre construya una esperanza en una época en la que toda lógica parece desenraizada. Lo anterior conlleva, entonces, la posibilidad de un existencialismo moderado en el que, aun cuando se asume que la decisión está en manos del individuo, se acepta que ésta se encuentran delineada por la incertidumbre que supone el desconocimiento del porvenir. De esta manera —desde su perspectiva—, se nivelan en una combinación articulada el decadentismo y la esperanza.

En la tercera sección de nuestra revista, *Arte y Religión*, aparece el texto único de María Rosa Palazón Mayoral, titulado: "Algunas trampas y rebeliones en la producción y el consumo de las artes". Aquí la autora parte del reconocimiento de que la oferta de productos que se califican como artísticos nunca fue mayor que en el presente ni estuvo más llena de trampas, las cuales tienen que ver con la producción y difusión masificada de supuestas obras artísticas que, en su conjunto, contribuyen a la homogenización de la sociedad en detrimento de la *poiesis* inherente a la verdadera obra artística, renunciando a la creatividad y unicidad propias del arte. El

disfrute también se manipula por los medios masivos de comunicación y se cae en las imágenes estereotipadas, estériles y desechables en el fragor del instante. A lo largo de las páginas de este artículo, la autora establece una discusión crítica en cuanto al valor de la obra artística en el capitalismo, su trivialización, y posibles alternativas a esa visión masificada y masificadora.

Finalmente, en la sección de reseñas, María Teresa Muñoz Sánchez, presenta brevemente el libro *De la duda a la decepción. Crisis actual de la educación* de Horacio Radetich. Del mencionado libro, Muñoz Sánchez destaca que trata con fina ironía un problema acuciante: la crisis de la educación en México. Así, podrán encontrarse en él temas como la reciente reforma educativa, la irrupción de la mercadotecnia en el ámbito educativo, formación, paradigmas educativos y crisis. En su conjunto, la obra reseñada invita a volver a considerar la razón del ser del hombre en la vida en sociedad, recordando que la actividad educativa "debe ser vista como una actividad que se crea y recrea en el diálogo con los otros".

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

I. ¿QUÉ QUEDA DE LA POSMODERNIDAD?

DEVALUACIÓN DEL TRABAJO EN UNA POSMODERNIDAD SOBREPASADA

José Antonio Pérez Tapias*
Laura Ascarza Ces**

RESUMEN La posmodernidad se descubrió a sí misma como una crisis de la modernidad, cada vez más acentuada. En etapas ulteriores, ha llegado a ser la crisis del sistema económico configurado como base de las sociedades modernas. La crisis que en muchas latitudes de un mundo globalizado —producto de la modernidad occidental y, en términos históricos, factor de una ambigua modernización— muestra el capitalismo, llega a un elemento tan crucial de la dinámica económica y la vida social como es el trabajo, lo cual afecta por completo a los trabajadores. Si la consideración moderna de lo económico condujo a que el trabajo fuera realzado como valor, incluso dando pie a perspectivas emancipadoras que tenían una clave fundamental en él; como resultado, en las crisis actuales aparecen dinámicas regresivas que implican una fuerte devaluación de éste, acompañada de recortes a los derechos de los trabajadores. Una posmodernidad sobrepasada revela, en ese sentido, una de sus caras más regresivas.

ABSTRACT Postmodernism manifested itself as an increasingly marked crisis of modernism. More recently, this crisis has come to be the one of the economic system, configured as the basis of modern societies. The crisis that capitalism displays in many regions of this globalized world —as a product of western modernity and, historically, a factor of an ambiguous modernization— has reached such a crucial element of economy's dynamic and social life as work, which fully affects workers. If the modern consideration of economy added more value to

* Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada, España.
** Productos de Impulso, S. A., empresa de importación en Asunción, Paraguay.

work, even by giving rise to emancipating views whose fundamental key was in work; as result, the current crisis has witnessed regressive dynamics that imply work's devaluation and cutback of workers' rights. In this sense, a postmodernism that has gone too far shows one of its most regressive aspects.

Palabras clave
Modernidad, capitalismo, trabajo, trabajadores

Keywords
Modernism, capitalism, work, workers

Los goznes de la historia son sus imprevistos. El asunto es hacia dónde gire la historia en los momentos de crisis en los que sus vientos pueden desatarse en una dirección u otra. En la crisis actual, al menos en lo que se refiere al mundo occidental y al capitalismo que le es propio, con sus contradicciones agudizadas desde la crisis financiera patente, partiendo de Estados Unidos, en 2008 y desde entonces no ha hecho sino acentuarse como crisis económica, luego social y después política, se evidencia también que la crisis de la modernidad ha alcanzado dimensiones impensadas cuando hace unas décadas se hablaba de posmodernidad. Tal posmodernidad, incluso pensada como efectiva crisis de la modernidad, era vista como crisis supraestructural, dicho al modo materialista histórico. Es decir, se percibía como crisis de las ideologías, de los metarrelatos, de la razón pretendidamente fuerte, del sujeto supuestamente autónomo...[1] Pero, a la postre, la crisis, ahondándose mucho más de lo calculado, se ha mostrado además como crisis infraestructural; es decir, relativa al modo de producción, a la base económica del sistema.[2] Por tanto, cuando la crisis llega a ese punto, se evidencia que lo denominado, de forma un tanto ligera, "posmodernidad", como esa fase siguiente a la modernidad en la cual ésta cambiaría el signo de sus elaboraciones ideológicas, axiológicas

[1] Como es sabido, entre las obras de referencia sobre la posmodernidad destacan las de Jean-Francois Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* [1979], Madrid, Cátedra, 1987, y Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* [1985], Barcelona, Gedisa, 1987. Puede considerarse una obra de referencia Josep Picó (comp.), *Modernidad y posmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988.

[2] La profundización hasta el ámbito socioeconómico de la crisis que era la posmodernidad era tratada por Zygmunt Bauman en *La posmodernidad y sus descontentos* [1997], Madrid, Akal, 2001, especialmente el capítulo 3, "Los extraños de la era del consumidor: del Estado de bienestar a la prisión".

y simbólicas, pero sin alterar las estructuras económicas sobre las que se asentaba el estilo de vida occidental, en especial en Europa, es en verdad una profunda crisis de la modernidad que llega hasta sus raíces; en otras palabras, afecta a eso tan moderno como es el capitalismo el cual, en la modernidad, se configuró hasta constituir el hábitat económico de una civilización occidental que exportó capitalismo al resto del mundo y, con él, los gérmenes de sus crisis y no sólo de su potencial económico.

Regresiones tras la posmodernidad

Lo novedoso en la coyuntura actual es que el mundo occidental, que no había contemplado que ese capitalismo mundializado, llevado al paroxismo en la época de la llamada globalización, iba a conllevar una reconfiguración de ese mismo mundo, de su "desordenado orden",[3] experimente esa reconfiguración, en parte dura para él, hasta el punto de que esas mismas sociedades occidentales —europeas, para más señas— se hayan visto sometidas a un cuestionamiento fáctico muy fuerte, incluso de su modo de vida, a raíz de la crítica situación a la cual se verían abocadas sus economías en medio de contradicciones que habían de llegar hasta sus elementos más definitorios.

Si, inmersos en la crisis actual, nos fijamos no sólo en sus factores que han afectado al mundo financiero y en cómo desde ese ámbito se ha extendido a todos los demás, hasta llevarla a sociedades perjudicadas en todas sus dimensiones, tanto estructurales como de su vida cotidiana, de manera que han debido afrontarla en forma ineludible y con frecuencia no del mejor modo, podremos reparar en cómo el trabajo y los trabajadores nos muestran una singular perspectiva de esa crisis integral de la modernidad de la que hablamos, de la cual la económica es factor decisivo de su elevación a crisis donde todo el sistema se ve alterado. En esa extensión y radicalización se evidencia que la llamada "posmodernidad" ha sido un fenómeno cultural ampliamente rebasado, hasta el grado de que la crisis de la modernidad que en ella se daba se prolonga en una más honda, la cual obliga a hablar de una *postposmodernidad* de ningún modo entrevista.

En una posmodernidad reduplicada, donde ella misma se ve rebasada, el trabajo como actividad humana y componente indispensable de nuestras dinámicas culturales se presenta como exponente de esa crisis de la modernidad en toda su profundidad. Es más, en ella, la situación de millones de trabajadores hace patente que, en la crisis de hoy, los goznes de la historia han girado en el sentido más regresivo: hacia la devaluación del trabajo y la pérdida de derechos de los trabajadores, lo cual es, obviamen-

[3] *Cfr.* Tzvetan Todorov, *El nuevo desorden mundial*, Barcelona, Península, 2008.

te, recorte de derechos de ciudadanos, quienes se ven maltratados por las medidas de ajuste aplicadas en distintas latitudes para reconducir a las sociedades a las exigencias que impone un mercado mundial. En éste, la política, los Estados, los gobiernos y las organizaciones de trabajadores ceden frente a la reconfiguración del mundo que está originándose en la época de la globalización, bajo la hegemonía de un capitalismo financiero, autoelevado a única instancia "reguladora", cuando desde él mismo, y su brazo político neoliberal, se ha abogado y conseguido que se imponga la desregulación total de los movimientos de capital condicionantes de las economías locales y que determinan las catástrofes laborales; decimos verdaderas catástrofes, pues los trabajadores se ven arrojados por millones al desempleo o condenados a condiciones laborales de ignominia, en aras de una competitividad en el mercado global que los poderes dominantes se afanan en conseguir por medio de la reducción de salarios y el desprecio sin recato a los derechos de los trabajadores.

Así, la modernización de las estructuras económicas, como puesta al día de éstas en un nuevo contexto de mercado mundial y globalización económica, exhibe características tan regresivas que, sin duda, dejan atrás muchos objetivos y logros que se han creído inherentes a una modernidad que no dejaba fuera lo relativo al trabajo como parte esencial de la producción de bienes y servicios, de la economía —incluso en términos abiertamente capitalistas— y de la vida social y el ámbito político como esferas que, en su complementariedad, abrían espacios de organización de la producción al atender los requerimientos del factor trabajo y para la consolidación jurídica de derechos económicos y sociales que venían a reforzar, como segunda generación de derechos, a los civiles y políticos. Sin embargo, en la actualidad, cuando nos preguntamos por la situación de todo ello no sólo al final de una modernidad en fases inciertas, sino después de una posmodernidad como crisis de aquella modernidad, hemos de respondernos que, en torno del trabajo y en perjuicio de los trabajadores, se ha verificado, como en otros ámbitos, que la modernización que se trata de implementar no sólo tiene poco de modernidad, sino además es contraria a los objetivos emancipatorios que, con los impulsos de la aquella modernidad y su espíritu ilustrado, los trabajadores formularon como propios.

La emergencia de los trabajadores en la crisis del capitalismo

Durante los largos seis años de la crisis actual, particularmente grave en ciertos países, como los del sur de Europa, sobre los que se ceban con inusitada dureza las consecuencias sociales —principalmente en forma de desempleo de millones de personas— y se hacen patente las conse-

cuencias políticas —palmarias en la impotencia de gobiernos frente a los poderes económicos y la claudicación del Estado frente al mercado—, lo que empezó siendo una crisis financiera desatada en Estados Unidos y después exportada no sólo como crisis del sistema financiero, sino como de la economía productiva, demolida en algunos sectores —como el de la construcción en España, tras la implosión de la "burbuja inmobiliaria"— y asfixiada en casi todos por la falta de crédito, ha obligado a observar que el capitalismo está preso de sus fuertes contradicciones. El hecho de que éste, a pesar de todo, vaya siendo capaz de reponerse, por ahora, con base en fuertes presiones para imponer ajustes que ejercen los poderes económicos, los que controlan el sistema financiero global, sobre Estados, gobiernos, sociedades y, en las relaciones propias del sistema productivo, sobre los trabajadores, no dice nada en contra de que la crisis es una más del capitalismo como tal. Ahora bien, siendo una más, se ha constatado que no es una como las otras: el sistema ha demostrado sus debilidades, sus contradicciones internas y, esta vez, a escala global.

El reconocimiento de la actual crisis como propia de un capitalismo global sometido al hiperdesarrollado sector del sistema financiero que lo domina ha llevado a hablar de capitalismo sin tapujos. Ése ha sido otro de los síntomas de esa especie de post-posmodernidad adonde hemos venido a parar, pues la posmodernidad, autocomprendiéndose en especial como cuestionamiento supraestructural de la modernidad, no pretendía llegar a tales profundidades. Ha sido después, con un sistema financiero que pasa por momentos críticos y con un capitalismo global reconfigurándose, cuando se ha patentizado que la crisis de la modernidad llegaba a la infraestructura económica, afectando a algo tan moderno como el capitalismo en cuanto tal.

En buena parte, en esta crisis del capitalismo y de la modernidad, ambas interrelacionadas desde su gestación, hemos redescubierto el capitalismo como si los peces redescubrieran el agua en que nadan.[4] El capitalismo había quedado tan "naturalizado", que iba de suyo que era el medio en cual nos movíamos hasta el punto de no repararse en ello y limitarse a tomarlo como algo tan obvio que en absoluto podía cuestionarse. Parecía olvidarse que es el sistema económico donde transcurren nuestras vidas. Es más, de suyo, es parte de su funcionamiento inducir la pérdida de la capacidad para analizarlo críticamente con cierta distancia: los mecanismos ideológicos lo encubren y legitiman hasta el grado de provocar que dé reparo hasta denominarlo. Por todo ello, cuando en medio de la crisis se

[4] Para una mayor profundización sobre ese "redescubrimiento" del capitalismo, *cfr*. José Antonio Pérez Tapias, *La izquierda que se busca. Reflexiones sobre políticas en crisis,* Granada, Universidad de Granada, 2010, pp. 35 y *ss*.

vence el tabú con el cual se rodeó la palabra "capitalismo" para evitar que se pronunciara —quedó como algo de mal gusto—, la situación recuerda el pasaje de *Los demonios* de Dostoievski, cuando el gobernador Lembke, en una especie de ataque de máxima perplejidad, gritaba por las calles "¡Es el nihilismo!" Este personaje se había percatado de que ésa era la raíz de la violencia que asolaba Rusia hacia la mitad del siglo XIX. Ahora, en nuestros días, cualquiera que advierta lo que supone la crisis económica en que muchos estamos sumidos puede acabar voceando "¡Es el capitalismo!" Incluso, ese arrebato de lo que otros pudieran interpretar como locura pudiera aprovecharse para recordar no sólo la verdad del capitalismo, sino su vínculo con el nihilismo que, como nihilismo cultural, el propio capitalismo alimenta con su reducción de todo valor a precio.

Si el capitalismo se redescubre en medio de la crisis que es *su* crisis, con los trabajadores, en cuanto tales, ocurre algo parecido. Puede aplicárseles, parafraseándola, la expresión de Leopoldo Zea sobre la "emergencia de los marginados"[5] y hablar de la emergencia de los ocultados. De la mano del fenómeno de la llamada posmodernidad, ha ido el ocultamiento de los trabajadores, incluso a sus propios ojos, a lo cual han contribuido diversos discursos: unos centrados en los consumidores o en los emprendedores, desde el punto de vista económico; otros, haciendo hincapié en los ciudadanos, desde una perspectiva política, pero soslayando la condición de trabajadores de la mayoría de ellos. Ha sido en los tiempos actuales, y en muchos casos cuando en algunos países ha aumentado el desempleo de manera drástica, cuando, paradójicamente, los trabajadores "vuelven".

Si extraña hablar de la "vuelta" de los trabajadores, habrá que decir que, ciertamente, estaban aquí, por supuesto, pero sin que se notara demasiado. Aun cuando todo funcionara gracias al trabajo de millones de personas, parecía que, de alguna manera, estaban invisibilizadas, sólo apareciendo en el caso de alguna huelga o protesta de cierta magnitud o en momentos de alguna desgracia, en particular si se trata de un accidente laboral de magnitud tal que alcanza eco mediático —caso especialmente destacado de una desgracia de ese tipo convertida en espectáculo de la aldea global es el de los de mineros aprisionados en sus pozos, respecto de los cuales, estando vivos, se acomete un rescate de notable rendimiento morboso—. No obstante, ahora, en países azotados por un paro de proporciones escandalosas, una de las consecuencias es que, al perderse puestos de trabajo, los trabajadores regresan a la escena pública, precisamente en tanto que engrosan las listas del paro.

[5] *Cfr*. Leopoldo Zea, *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

El que se hagan notar los trabajadores en la esfera pública de nuestra sociedad y adquiramos conciencia de ello, incluso utilizando desinhibidos la palabra "trabajadores", sobre la que había recaído un tabú similar al tendido sobre "capitalismo", ha llegado a ser un elemento novedoso. De algún modo, recuerda aquello que narraba Ernesto Sábato durante los años de una crisis durísima en la Argentina que quedó para la historia como la del "corralito". El autor de *El túnel* decía que esa crisis había ocasionado que los argentinos se reconocieran como latinoamericanos, obviamente no aludiendo a todos, pero sí a muchos, singularmente bonaerenses, a los que las circunstancias habían obligado a dejar atrás el aire elitista de quienes se pensaban más cerca de Europa que compartiendo destino con otros sudamericanos. Salvemos las distancias, pero debemos reconocer que, en muchos lugares, nos ha ocurrido otro tanto luego de una etapa de bonanza económica, de revolución de tecnología de la información y la comunicación, de capitalismo financiero, de crecimiento económico intensivo, de consumo desaforado, dando lugar todo ello a una ilusa conciencia de "nuevo rico". En un contexto así, ¿quién hacía de la condición de trabajador su carta de presentación —y menos aún de la de obrero o empleado, por no mencionar la condición de funcionario público—? En todo ello, se acusan, además, los efectos de una flexibilidad laboral —eufemismo para designar la inestabilidad laboral— como consecuencia del más fácil despido, la precariedad e incluso el "trabajo negro" en la economía sumergida que el sociólogo Richard Sennett ha agrupado bajo el rótulo de "corrosión del carácter" para referirse al debilitamiento de lo que el trabajo y los vínculos profesionales significaban en la configuración psíquica de la identidad personal y en la trayectoria biográfica de los individuos.[6]

Entonces, cuando los trabajadores salen a escena, incluso al adquirir conciencia de la condición de trabajadores cuando pierden el trabajo, ponen de relieve la infravaloración del trabajo y su importancia en estas últimas décadas, por más que ese trabajo fuera imprescindible para que los individuos se ganaran la vida, así como, claro está, productivamente necesario en la dinámica económica de la sociedad. Pero ahí quedó, opacado por los efectos de otras luces, las cuales se centraron en la sociedad del ocio o en el final de la sociedad de trabajo. También ésos eran desenfoques de una posmodernidad que no había penetrado hasta el fondo de la crisis de la modernidad, la cual se iba a revelar en las tensiones causadas por las contradicciones de un capitalismo que, en su desmesura, deja asomar sus tendencias suicidas respecto de sí mismo como sistema reverso del comportamiento *democida*, de liquidación del pueblo en tanto que *demos*, que desde

[6] *Cfr*. Richard Sennett, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000.

los poderes económicos se tiene hacia unos ciudadanos a los que va despojando de derechos y liquidando como pueblo; es decir, como *demos* compuesto de sujetos capaces de ejercerlos.

Mirada retrospectiva al trabajo en la modernidad

Si tomamos el término "trabajo" en sentido amplio, podemos decir que los seres humanos han debido trabajar siempre. Cubrir las necesidades para sostener la vida es algo que la humanidad ha debido resolver en todas las épocas, partiendo del hecho de que eso mismo no estaba garantizado para los individuos de una especie que trascendió la mera vida natural, por más que no abandonara la naturaleza a la cual no dejaba de pertenecer aun cuando se instalara en el nuevo hábitat de un mundo cultural. Desde que nuestros antecesores, ya con las más elementales prácticas de caza y recolección, debieron organizar la obtención de alimentos y otros productos para vestir y vivir con recursos culturales almacenados en la memoria social, lo que llamamos trabajo empezó a abrirse paso en la realidad de todo grupo humano. La fabricación de instrumentos como señal de la técnica, cual rasgo específicamente humano, iba aparejada a la vez a la conciencia de que el mantenimiento de la vida supone, como en el relato mítico del Génesis se hace constar, "ganar el pan con el sudor de la frente" —presencia del trabajo en el pensamiento mítico que del lado de Grecia se presenta, entre otras, con la figura de Prometeo y su desafío a los dioses, el cual, "al robar el fuego, simboliza el trabajo industrioso en su impiedad"—.[7] El esfuerzo de los individuos y la organización social han ido a la par en ese metabolismo con la naturaleza —así lo llamaba Marx—, culturalmente mediada, para satisfacer las propias necesidades y, yendo más allá a medida que la producción se vuelve más compleja, genera relaciones e instituciones que, poco a poco, configuran el ámbito económico de la sociedad.[8]

Tras constatar esa constante antropológica llamada "trabajo" en sentido amplio, dado que no es el momento de seguir la pista a sus avatares a lo largo de milenios, nos limitamos a señalar cómo, durante éstos y, paradójicamente de manera más llamativa a partir de la revolución neolítica, quedaron un tanto en la penumbra quienes efectuaban las prosaicas y duras tareas para mantener la producción que requerían sociedades cada vez más complejas y demográficamente más densas. Con la sedentarización, el de-

[7] Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 178.

[8] Sobre el trabajo como realidad cultural, *vid.* J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 190 y *ss*.

sarrollo de la agricultura y la ganadería, la creación de grandes ciudades, el surgimiento de estructuras estatales, la aparición de burocracias administrativas, el despliegue de ejércitos con su correspondiente casta militar, el nacimiento de grandes religiones de salvación, etcétera, se dio lugar a una organización de la producción, y por consiguiente, del trabajo, más sofisticada cada vez, apoyada en tecnología progresivamente más potente, pero en la cual el costoso esfuerzo de conservar en un rendimiento pleno la cadena productiva recaía sobre protagonistas cuyo papel social quedaba relegado a esos lugares de la tramoya que se ubican detrás de la escena pública. Campesinos, obreros y artesanos se ven recluidos en el inframundo de lo económico, donde quienes soportan durante siglos la peor parte son los esclavos, atados a la actividad productiva en la posición de la más extrema servidumbre, hasta ser considerados como cosas de libre disposición por sus dueños o reducidos por éstos al mismo plano de los animales de carga.

El hecho de que las tareas intelectuales, incluidos el pensar filosófico o el conocimiento científico desde que empezara a despegar, fueran desempeñadas por personas y grupos sociales pertenecientes a las burocracias estatales o a las castas sacerdotales, o a estratos sociales vinculados con ellas, aunque individuos concretos se desmarcaran de éstas, hizo que todo lo relativo al trabajo y a quienes lo ejecutaban, entendido predominantemente como trabajo manual, el que se las tenía que ver con la realidad material, fuera algo desplazado a la periferia de las consideraciones teóricas, desde las elaboraciones teológicas hasta las reflexiones filosófico-políticas. Al ser parte quienes construían conocimiento de lo que Thorstein Veblen llamó "clase ociosa" —no relacionada con actividades productivas, sino dedicada a la organización social o a lo que en sentido lato puede llamarse, al modo de Bourdieu, "producción simbólica", y ello por permitirlo una estructura social asentada sobre la necesaria violencia para que otros cargaran con la producción material—, la mirada extendida desde ella no llegaba a captar la realidad del trabajo en su necesidad, en su riqueza y, mucho menos, en sus miserias.[9]

Desde el punto de vista de una clase ociosa, el trabajo, y la situación de quienes soportaban el peso de la producción indispensable para el sostén de una sociedad, no era lo que más podía captar su atención. Quienes llevan a cabo el trabajo socialmente necesario, incluso en condiciones de esclavitud, de alguna forma constituyen parte del paisaje, de lo que de modo cultural se da por obvio, sin cuestionarlo ni resaltarlo. Por ejemplo, las apreciaciones de Aristóteles acerca de la esclavitud son de ese tenor, pudiendo sorprender su caso, como el de otros grandes pensadores, por esa distancia respecto del trabajo y, más en concreto, del desarrollado por siervos que

[9] *Cfr*. Thortein Veblen, *Teoría de la clase ociosa*, Madrid, Alianza, 2014.

eran vistos "como parte de la hacienda".[10] La altura de sus reflexiones éticas no llegaba a cuestionar esa realidad social, pues se quedaba en lo que en su marco cultural iba tan de suyo que casi se veía como natural.

La naturalización del trabajo, asociada sobre todo con ciertas tareas de producción material, no quedó limitada a esas épocas de sociedades antiguas y, en cualquier caso, preindustriales, sino que llega hasta nosotros; por ejemplo, las tareas que Hannah Arendt engloba con el concepto de *labor* en su obra *La condición humana* mantienen las características de esa actividad productiva orientada al mantenimiento de la vida y que en esa función se agota, pues lo que se produce, es consumido o forma parte de las tareas repetitivas, como las del hogar, absolutamente necesarias, pero también de resultados a diario efímeros, no se traduce en la plasmación de nuevas realidades objetivas configuradoras de mundo. Precisamente la definición arendtiana del trabajo como tarea productiva, en contraste con la mera labor, corresponde ya a la consideración de éste que se abre paso en los albores de la modernidad, aunque esa visión se proyecte en forma retrospectiva hacia el pasado. Arendt vincula el trabajo así entendido, propio del *homo faber* en contraste con el hombre como *animal laborans*, al carácter duradero del mundo:

> el trabajo de nuestras manos, a diferencia del trabajo de nuestros cuerpos —el *homo faber* que fabrica y literalmente "trabaja sobre" diferenciado del *animal laborans* que labora y "mezcla con"—, fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano. Principalmente, aunque no de manera exclusiva, se trata de objetos para el uso que tienen ese carácter durable exigido por Locke para el establecimiento de la propiedad, el "valor" que Adam Smith necesitaba para el intercambio mercantil, y que dan testimonio de productividad, que para Marx era prueba de naturaleza humana. Su adecuado uso no las hace desaparecer y dan al artificio humano la estabilidad y solidez sin las que no merecerían confianza para albergar a la inestable y mortal criatura que es el hombre.[11]

Aunque el trabajo como construcción del mundo se da desde que hay mundo humano, sea en mayor o menor proporción en relación con el recurrente laborar, es en la modernidad cuando se comienza a apreciar de forma mucho más explícita y consistente. Las citadas palabras de Arendt lo dejan ver cuando cita de manera expresa a tres autores tan representativos de la modernidad como Locke, Smith y Marx. Los tres ofrecen indicios de que, en la modernidad, el trabajo y, con él, los trabajadores, pasan a tener

[10] Aristóteles, *Política,* cap. V, vol. I, Barcelona, Orbis, 1985, p. 44.
[11] Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 157.

otra consideración. Basta abrir *La riqueza de las naciones* de Adam Smith para constatarlo; se abre hablando largamente, y a modo de balance, sobre el trabajo como fuente de valor y origen de la riqueza, y acerca de su división social como clave de la organización de la producción: "El trabajo anual de cada nación es el fondo que la surte originalmente de todas aquellas cosas necesarias y útiles para la vida que se consumen anualmente en ella, y que consisten siempre en el producto inmediato de aquel trabajo o en lo que con aquel producto se adquiere de las demás naciones".[12]

Si Arendt menciona con razón a Locke, la mirada puede desplazarse hacia otros pensadores para comprobar, también en ellos, cómo el trabajo se va abriendo paso para ser valorado desde otra perspectiva, y ello tanto más cuanto más se deja atrás el antiguo régimen político y el modo de producción sobre el que se sostenía. Todavía en esa transición, pero despuntando ya un incipiente capitalismo, Hegel se hacía cargo de la nueva valoración que el trabajo reclamaba. Como pone de relieve Lukács en su exhaustivo estudio sobre *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* —subrayando incluso la conexión entre Adam Smith y Hegel—,[13] éste fue perfilando sus planteamientos al respecto hasta situar el trabajo como factor decisivo en la maduración de la autoconciencia. Punto culminante en ese sentido es el pasaje del señor y el siervo en la *Fenomenología del espíritu*: en la confrontación entre el señor y el siervo, por medio de la cual ha de resolverse la lucha por el reconocimiento, el segundo acaba teniendo la clave de la mediación entre ambos justamente porque en su propio mediarse él mismo con el objeto en el trabajo para la satisfacción de las necesidades del señor, al cual éste le obliga desde su dominio, sitúa al trabajador en la posición desde la que invertirá el sometimiento en poderío que inducirá al señor a reconocerle, por cuanto será éste el que de verdad dependa del trabajo de aquél. En consecuencia, el trabajo no sólo será el lugar de la mediación para la negación de lo negativo —el sometimiento—, posibilitando que la alienación en el objeto brinde la posibilidad del tránsito hacia la liberación de la alienación de la servidumbre bajo el señor; además, será el cauce mediador para la formación de la conciencia del trabajador como conciencia autónoma, capaz de llegar a la afirmación de sí a la vez que se genera el reconocimiento del señor hacia el siervo, transformando, de camino, el del siervo hacia el señor, de modo que se abre paso el reconocimiento recíproco mediante el que ambos pueden reconocerse como *para sí*:

[12] Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, Barcelona, Orbis, 1983, p. 45.

[13] *Cfr.* Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona/México, Grijalbo, 1972, pp. 326 y 466.

> el señor se relaciona con la cosa *de un modo mediato*, *por medio del siervo*; el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero al mismo tiempo la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumar su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a transformarla [...] la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de *sí misma*.[14]

Tras Hegel, Marx afirma de manera aún más enfática el papel y el valor del trabajo. Su enfoque histórico-materialista lo lleva a situarlo en esa zona de intersección entre cultura y naturaleza en la que tiene su anclaje el proceso de producción a partir del cual se estructura la base económica que condiciona la vida social en su totalidad. Esa concepción del trabajo atraviesa la obra de Marx en su conjunto. En *El capital,* se ofrece con claridad meridiana en pasajes como el siguiente:

> el trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias primas con la naturaleza [...] Y a la par que de este modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina [...] Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero*; es decir, que tenía ya existencia *ideal.* El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*.[15]

Con su enfoque dialéctico materialista, Marx logra poner al trabajo en tal lugar que, a partir de su función como mediación, llevada a cabo por los individuos y socialmente organizada, aparecerá como fuente de valor de los bienes que se intercambian como mercancías y, los trabajadores en su conjunto, como sujeto histórico —de ahí la convocatoria para la movilización de éstos desde el *Manifiesto comunista*— capaz de efectuar su función medidora en el proceso histórico para conducirlo a sus metas de emancipación. Así, la revalorización moderna del trabajo llega, con Marx, a un punto culminante. Otros, aun desde parámetros diferentes, no le irán a la zaga en esa afirmación del trabajo en su valor, como el mismo Georg

[14] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 118.

[15] Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1946, p. 130.

Simmel que, en su *Filosofía del dinero,* también vendrá a poner en el trabajo la fuente de valor económico de los bienes que luego se transaccionan en el mercado gracias al intercambiador universal que es el dinero.[16]

Al cabo de unas décadas, un caso muy singular será el de Ernst Jünger, quien, en su obra *El trabajador*, cargada de ambigüedad en sus planteamientos y en su mismo lenguaje, sitúa la figura del trabajador como la gran figura, contrapuesta a la del burgués, que sería marca de identidad de esa modernidad que, en el primer tercio del siglo xx, cuando incluso entraba ya en zona obscura de su propia historia, constituiría el signo de los tiempos inherente al cambio en la realidad social de la época que entonces se pensaba que inauguraba una nueva etapa en la historia de la humanidad.[17] Así, la modernidad llevaba al culmen la consideración del trabajo y de los trabajadores; no obstante, Marx se percató pronto de que ese trabajo tan justamente ensalzado, a la vez, en esa sociedad burguesa del capitalismo que entraba en su primera fase industrial, era negado en sus potencialidades y convertido en causa de alienación de los propios trabajadores. La concepción moderna del trabajo estaba viciada de raíz, lo cual podía significar que la modernidad, como se evidenciaba en este delicado terreno, entrañaba en sí misma su propia contradicción.

Del trabajo alienado al trabajo metamorfoseado: pedestal de arena de una sociedad opulenta

En la misma magna obra en la que Marx habla del trabajo como la actividad humana por medio de la cual se desarrolla el intercambio entre hombre y naturaleza que tiene lugar en la producción, se presenta esa otra cara de la realidad del trabajo, oculta tras el "fetichismo de la mercancía". Ésta, como objeto que se compra y se vende con un valor de cambio expresado en dinero, oculta que lo que hay tras ello son relaciones sociales entre quienes están involucrados en el proceso de producción; relaciones asimétricas entres quienes venden su fuerza de trabajo y quienes la compran para utilizarla poniendo en marcha su capital. Esa opacidad que establece una mercancía que lleva a prescindir de lo que hay tras ella tapa la realidad concreta del trabajador y las condiciones en que se desarrolla el trabajo, con lo cual el fetichismo que la acompaña resulta ser un eficaz mecanismo de encubrimiento de la enajenación del trabajo surgida en el proceso de producción, la cual, en tanto que el trabajador, para que la mercancía se dote de valor económico, pone mucho más de lo que él recibe como sala-

[16] *Cfr*. Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, Capitán Swing, 2013, pp. 69 y *ss*.

[17] *Cfr*. Ernst Jünger, *El trabajador. Dominio y figura*, Barcelona, Tusquets, 2003, pp. 23 y *ss*.

rio; entraña una explotación del trabajo que se sitúa como injusta realidad desde la raíz de la producción capitalista.[18] A decir verdad, es lo que Marx entrevió desde sus escritos más tempranos.

En los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, Marx ya abordó con amplitud la realidad del trabajo alienado, siguiendo esa secuencia que va desde la enajenación del producto del trabajo sobre el que el trabajador pierde su control, máxime si recibe un salario injusto, hasta la enajenación del propio trabajador, pasando por la de su actividad como tal. En definitiva, lo que hacía Marx, siguiendo al economista David Ricardo, quien acababa reconociendo que en la dinámica capitalista la vida humana es reducida a capital y que los hombres no son nada y el producto, todo, es profundizar en ello con una visión crítica en la cual el concepto de extrañamiento heredado de Hegel lo radicaliza de forma materialista para denunciar cómo el trabajador, en dicho proceso, queda rebajado a mercancía; es decir, no sólo mal pagado, sino mal tratado en su dignidad.

Si un análisis como el de Marx resaltaba la ambigua realidad del trabajo en la moderna economía del capitalismo, frente a ella procedía transformar esa realidad socioeconómica para que el proceso productivo no tiranizara al hombre, sino para que fuera éste quien mandara sobre la producción desde condiciones de vida de seres humanos libremente socializados capaces de organizar de modo racional —más allá de la irracionalidad que conlleva la racionalidad de la lógica capitalista— la producción material como base del proceso social de la vida humana.[19] De hecho, las dinámicas de las sociedades modernas del siglo XX se adentraron por caminos revolucionarios con el objetivo de llegar a una sociedad comunista donde la realidad del trabajo fuera la de un trabajo no explotado —pero llegando, por desgracia, al punto de no retorno de un trabajo poco productivo y no emancipado en economías estatalizadas que alentaron dictaduras del proletariado vueltas contra los trabajadores— o entraron en las etapas que, en ciertas sociedades, en parte como alternativa para frenar la expansión del comunismo, condujeron al pacto que daría lugar a la variante de Estado social conocida como Estado de bienestar —pacto no sólo social, entre clases, sino también político, entre fuerzas que las representan, y también económico, con un sistema capitalista que se deja gestionar con ciertos criterios redistributivos en aras de una paz social que repercute en la sociedad en su conjunto—. Una tercera posibilidad era la de países del llamado Tercer Mundo, deficitarios en modernización y aún más escasos de modernidad —entonces, ¿cómo hablar de posmodernidad?—[20] y con

[18] *Cfr*. K. Marx, *El capital,* I, pp. 36 y *ss*.

[19] *Ibidem*, p. 44.

[20] Sobre esta interrogante, puede consultarse, por ejemplo, Santiago Castro-Gómez,

economías débiles, donde un capitalismo escasamente desarrollado sostuvo sus pretensiones sobre una explotación brutal de los trabajadores y un expolio desconsiderado de los recursos naturales, procediendo a una acumulación de beneficios por parte de oligarquías sostenidas sobre poderes dictatoriales que no dejaban de estar amparadas por poderes del Primer Mundo que de esa forma acaparaban con facilidad los beneficios de un intercambio desigual.

Fue en la vía del Estado de bienestar donde los trabajadores consiguieron indudables logros que les permitieron no sólo alcanzar mejores cotas de calidad de vida, sino una integración política notable, aunque con la contrapartida de un progresivo aburguesamiento de su modo de vida que los alejaba de las metas emancipatorias de antaño. No obstante, la realidad del Estado de bienestar, allá donde pudo implantarse, entrañaba una peculiar configuración de la sociedad como sociedad de trabajo, en la cual los trabajadores mantenían cauces de socialización y de formación que les permitían el ascenso social, donde disfrutaban de políticas sociales mediante las cuales la redistribución de beneficios permitía ganar derechos y generar acceso a servicios universales de educación, salud y pensiones, y donde el trabajo como tal se veía reconocido y los trabajadores razonablemente retribuidos debido al papel de sindicatos y de procedimientos como la negociación colectiva.

Con todo, en las sociedades de lo que hace unas décadas se llamó capitalismo tardío, esa situación de equilibrio redistributivo y de paz social empezó a alterarse por factores endógenos —dificultades fiscales para el mantenimiento expansivo de políticas de bienestar— y por factores exógenos —crisis energéticas, con el encarecimiento de costes de producción, desde la crisis del petróleo de 1973—. Y los mismos trabajadores colocaron sus expectativas en objetivos distintos de los que habían sido propios de una solidaridad de clase antes políticamente encauzada. En las sociedades de consumo del capitalismo posterior a la Segunda Guerra Mundial, fueron apareciendo nuevas formas de alienación que desviaron de la atención la dignificación del trabajo y el que éste se inscribiera en una lógica de emancipación. Por el contrario, entre los trabajadores cundió la tentación de entregar su posible autonomía al Estado, a organizaciones sindicales o a los mismos empresarios, difundiéndose pautas de conformismo social que a la postre minarían no sólo la capacidad de trasformación desde el ámbito de la producción, sino la capacidad de resistencia política ante futuras situaciones muy adversas para los ciudadanos en general y para los trabajadores en particular. Fue ese conformismo el que propició que retrocediera la conciencia de lo que suponía ser trabajador —quedaba atrás, incluso,

Crítica de la razón latinoamericana, Barcelona, Puvill Libros, especialmente pp. 17 y *ss.*

la dignidad asociada con el trabajo bien hecho que, en cualquier lugar del proceso productivo, había sido parte de la autocomprensión del trabajador como en alguna medida artesano—,[21] así como la firmeza en los empeños por metas colectivas de igualdad social —también de género— y de mayores cotas de libertad. Identificarse como trabajador dejó de percibirse como pertinente en contextos como los que el sociólogo Jeremy Rifkin describió como propios del fin del trabajo.[22] Y si, en otros momentos la figura del trabajador incluso conllevaba cierta épica —la exaltada literariamente, por ejemplo, por la ambigua obra de Jünger antes citada—, otras figuras la reemplazan, como la del cliente o el consumidor, lejos de toda posible reelaboración épica y menos en tiempos de la imparable fluidez de un mundo tan inestable que él mismo en su conjunto es percibido —Zygmunt Bauman se ha encargado de mostrarlo — como "líquido".[23]

El fin de la sociedad de trabajo —una sociedad en la que el trabajo era considerado atribuyéndole cierta centralidad tanto en la vida de las personas como en la organización social— y, con ella, como aseguró Habermas,[24] el fin de las energías utópicas que otrora movilizaron a los trabajadores y suministraron horizontes al conjunto de la sociedad, deparó distintas perspectivas de salida, las cuales fueron las que se difundieron en las décadas en que ganó terreno la conciencia de que la modernidad quedaba atrás y nos adentrábamos en una nueva etapa en la que, a falta de una comprensión más clara de ella, se definió como posmodernidad. En paralelo al desplazamiento de la figura del trabajador hacia la del consumidor como tipo social dominante —dicho con fórmula de sabor weberiano—, al fin de la sociedad de trabajo lo acompañó la exaltación de una sociedad, más imaginada que real, que tenía las miras puestas en el ocio. Incluso, títulos como *Del paro al ocio* daban a entender que lo que podría ser una situación dramática podría convertirse en una bienaventuranza.[25] Eran las secuelas de una "sociedad de la opulencia"[26] que, sin darse cuenta de lo que estaba desmoronándose bajo sus pies, cual si estuviera asentada sobre un pedestal de arena, aún alentaba una peligrosamente ingenua "cultura de la satisfacción".[27]

[21] *Cfr.* R. Sennett, *El artesano*, Barcelona, Anagrama, 2009.

[22] *Cfr.* Jeremy Rifkin, *El fin del trabajo. El declive de la fuerza de trabajo global y el nacimiento de la era posmercado*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1997.

[23] *Cfr.* Z. Bauman, *Vida líquida*, Barcelona, Paidós, 2006.

[24] *Cfr.* Jürgen Habermas, "La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas", *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, pp. 113-134.

[25] *Cfr.* Luis Racionero, *Del paro al ocio*, Barcelona, Anagrama, 1987.

[26] *Cfr.* John Kenneth Galbraith, *La sociedad opulenta*, Barcelona, Ariel, 2004.

[27] *Cfr.* J. K. Galbraith, *La cultura de la satisfacción*, Barcelona, Ariel, 2011.

Al hilo de una posmodernidad que aún no había descubierto la profundidad de la crisis de la modernidad de la que en verdad era portadora, nuevos desplazamientos contribuyeron a las metamorfosis del trabajo que más han supuesto de encubrimiento de su realidad que de desvelamiento. Tales desplazamientos no han sido ajenos a la revolución impulsada por las tecnologías de la información y la comunicación, las cuales, en el ámbito de la economía, además de ponerla bajo la hegemonía que ejerce el capitalismo financiero sobre un mercado globalizado, han propiciado desde la empresa-red hasta el teletrabajo. Entonces, se habló de la *economía digital.*

Además de las ventajas que pudieran enumerarse, las innovaciones de la llamada economía digital han generado, por lo que a los trabajadores se refiere, fuertes tensiones. Se ha acentuado sobremanera la divisoria entre la élite de profesionales altamente cualificados, relacionados con la producción y tratamiento de la información convertida en fuerza productiva, y la de quienes quedan fuera de ella como trabajadores no cualificados, individualmente prescindibles, sometidos al empleo inestable y precario, suponiendo que lo tengan. Con ello, se establece una especie de "*apartheid* tecnológico",[28] el cual no se limitará a la profundización de las desigualdades en el interior de determinadas sociedades, sino que dará lugar a otras nuevas en el ámbito internacional según una nueva división del trabajo que en él se consolide.[29]

Es en el contexto de la nueva economía donde se ha generado, además de la exaltación de los llamados "trabajadores del conocimiento", un énfasis en la figura del *emprendedor*, figura a caballo entre el trabajador que ha de sobrevivir como autónomo, pues vive de su trabajo sin ser empleado, y el empresario que trata de despegar en sus inicios. Desde el punto de vista del sistema, es una propuesta de autoempleo para aliviar el desempleo por puestos de trabajo que se pierden, aunque sólo sea por la incorporación de nuevas tecnologías al proceso de producción. Emprender nuevas actividades es encomiable en cualquier terreno y sobre todo en el ámbito económico con lo que supone de asumir riesgos, innovar y abrirse paso en condiciones que exigen una alta competitividad; sin embargo, lo que no es encomiable es la desafortunada mitificación, como generación de falsas ilusiones, que muchas veces se alienta en torno del emprendimiento, presentando una edulcorada visión de la cultura emprendedora la cual oculta que, como dice Manuel Castells, "el mundo de los negocios está

---

[28] Expresión de Roberto Velasco en "La cara oculta de la economía digital", *El noticiero de las ideas,* núm. 6, 2001, pp. 79-80.

[29] Para un tratamiento más amplio de los efectos de la revolución informacional sobre el trabajo, *vid.* J. A. Pérez Tapias, *Internautas y náufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 93 y *ss*.

sembrado con los restos de naufragios de sueños imposibles".[30] La realidad del desempleo en muchos países, las dificultades de muchos pequeños y medianos empresarios para salir a flote en condiciones de competencia no sólo dura, sino muchas veces desleal, demuestran los límites de recurrir a la figura de los emprendedores cuando se propone como referencia sin acompañarla de las condiciones que necesitaría para fraguar económicamente un proyecto empresarial en sus inicios. De igual modo es un abuso apelar al discurso de los emprendedores sólo para atenuar las estadísticas del desempleo invitando al autoempleo, de forma que las administraciones públicas se pretenden exoneradas de mayores compromisos en ese frente, o para salvar las nuevas carencias de un trabajo que, metamorfoseándose de diversas maneras, no logra frenar la devaluación a la que se ve sometido. Así es en las circunstancias de un mercado de trabajo sujeto a los vaivenes de una globalización en la que el sistema financiero impone sus pautas, pero en la que otros actores también inciden de forma que el trabajo cotiza cada vez más a la baja y los trabajadores, por la lógica del sistema, se ven reducidos a mercancía desechable.

La desvalorización del trabajo en una globalizada retroposmodernidad

La posmodernidad parecía que iba a despedir a la modernidad diciendo "adiós al proletariado", así decía el título de un muy difundido libro de André Gorz;[31] pero este mismo autor, entreviendo que el adiós era complicado, escribió otro sobre *Los caminos del paraíso. Para comprender la crisis y salir de ella por la izquierda*,[32] en el cual, anticipando asuntos que más tarde aparecerían con mayor profundidad y recogiendo interesantes propuestas —como la reducción de la jornada laboral para repartir trabajo disponible, la cual se recogería políticamente en medidas programáticas de semanas de 35 horas—, se afrontaba una crisis que, con toda su importancia en aquel momento, distaba de tener la gravedad de la que enfrentamos desde 2007. Con todo, lo que interesa destacar es la confianza que traslucía la concepción de Gorz y el optimismo que rezumaban sus propuestas. No es que fueran fáciles de aplicar, pero se percibían como factibles; todo era cuestión de vencer resistencias y reconducir una modernización capitalista que se atascaba en sus propias contradicciones. De alguna manera, tal

[30] Manuel Castells, *La galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad,* Barcelona, Plaza y Janés, 2001, p. 81.

[31] *Cfr.* André Gorz, *Adiós al proletariado*, Barcelona, Ediciones 2001, 1981.

[32] *Cfr.* A. Gorz, *Los caminos del paraíso. Para comprender la crisis y salir de ella por la izquierda*, Barcelona, Laia, 1986.

perspectiva, salvando las distancias, venía a compaginarse con un diagnóstico como el de Habermas acerca de la modernidad como proyecto inacabado.[33] Había que aplicar la crítica con la suficiente dosis de autocrítica y la crisis podría desafiarse con posibilidades de salidas viables.

Sin embargo, la situación actual no es la que parecía visualizarse. Incluso, puede decirse, en lo que a la situación de los trabajadores se refiere, que el asunto no se limita a buscar nuevas formas de autoempleo y otros yacimientos de empleo para combatir el desempleo tecnológico causado por la aplicación de la informática y la telemática a los procesos productivos, en el más amplio sentido de la expresión. Se han presentado dos hechos que han incidido de manera considerable en el panorama actual como factores coadyuvantes en la crisis y como elementos que afectan de lleno al trabajo y a los trabajadores. Uno de ellos es el tan mencionado peso, más que excesivo, del sistema financiero al determinar las pautas de la economía actual, sometida a la presión de los movimientos especulativos de capital —facilitados, ciertamente, por el mismo desarrollo de la informática y la telemática que hace que el mercado global esté condicionado a lo que ocurre en una especie de parqué mundial abierto constante y simultáneamente a la actividad bursátil en tiempo real—, de forma que el mismo sometimiento de la llamada economía productiva —la que ofrece bienes y servicios para ser intercambiados y no meras transacciones financieras para especular con capitales— al capitalismo financiero redunda en tal distorsión del mercado que por fuerza afecta al factor trabajo. La despotenciación de las empresas de la economía productiva frente a todas las instancias que operan en la economía financiera para acumular beneficios en tiempos reducidos al mínimo socava al espíritu empresarial a la vez que es ataque al futuro laboral de los posibles empleados: se alza el ideal de la empresa sin trabajadores como la más rentable en paralelo a la democracia sin ciudadanos como la más cómoda para una gubernamentalización antipolítica.

El otro hecho al que apuntábamos como especialmente relevante es la reconfiguración del (des)orden mundial como nuevo gran mercado global. Ese fenómeno, de magnitud tal que nos lleva a una nueva escala económica, ocasiona que incluso los movimientos que hace unas décadas se daban para deslocalizar empresas o parte de la producción de ellas, llevándolas a países donde los costes se abarataban sobre todo por salarios más bajos, hayan quedado como enmarcados en dinámicas mucho más amplias, aunque funcionando en la misma dirección. En la reconfiguración del mercado mundial que se está llevando a cabo, no sólo hay una lucha soterrada por

[33] *Cfr.* J. Habermas, “La modernidad: un proyecto inacabado”, *Ensayos políticos*, pp. 265-283.

qué moneda se consolida en ese nuevo contexto como moneda de referencia —asunto en el que el dólar sigue ganando la partida al euro—, sino que en la guerra desatada en términos de control de mercados con base en ganar en competitividad tenemos abiertos multitud de frentes en los cuales la carne de cañón la ponen los trabajadores —sin que los pequeños y medianos empresarios se libren de padecer los estragos de la batalla—. La competitividad, convertida en mantra invocado para los más diversos reajustes, es la bandera que se alza ante la durísima competencia. Y pasa con la competitividad como con el emprendimiento, que siendo necesaria, se distorsiona cuando se la convierte en criterio absolutizado y dispuesto como arma para ser arrojada sobre las justas reivindicaciones de los trabajadores en tiempos de crisis y bloquearlas ante las presiones de los ajustes supuestos como indispensables.

A nadie se le escapa el papel determinante que está desempeñando China en esa reconfiguración del mercado mundial, un papel que, si bien por un lado es el de gran acreedor de Estados a los que ha hecho sustanciosos préstamos —entre ellos, Estados Unidos-—, por otro, es el de gran productor de bienes que puede llevar al mercado internacional a precios muy bajos, dado que su economía es muy competitiva debido a los bajos salarios a los que produce. La baja consideración de los derechos sociales en la República Popular China hace posible esa producción a escala masiva a costes muy reducidos. Un régimen muy autoritario —dictatorial—, con un partido comunista en el poder que no tiene en su punto de mira precisamente la emancipación de los trabajadores, consigue una fuerte acumulación de capital a costa de éstos, controlada por el Estado, dándose, además, la paradoja de que un Estado nada liberal actúa como gran agente económico para situar de modo ventajoso a China en el mapa de una globalización neoliberal.[34] Así, las pequeñas deslocalizaciones empresariales se quedan en anotaciones a pie de página del texto con que la economía china está influyendo en el orden mundial. Europa, que ufanamente se pretendía exportadora de su modelo social, con Estado social y derechos laborales garantizados, se ve importando el modelo chino: conseguir competitividad a costa de bajos salarios y recortando derechos de los trabajadores. El Estado social deja de definirse como sostenible, con lo que se sitúa ese diagnóstico a la raíz de las políticas de ajuste que se aplican de manera inmisericorde a las economías en crisis, en particular de las sociedades del sur de Europa, de Grecia a Portugal, pasando por España. El pacto social

[34] Sobre este punto, *cfr*. Loretta Napoleoni, *Maonomics. La amarga medicina china contra los escándalos de nuestra economía*, Barcelona, Paidós, 2011.

sobre el que se sostuvo el proyecto del Estado de bienestar hoy es historia pasada.[35]

La situación es tal que los países emergentes en otras latitudes, como en Latinoamérica, que en principio pudieron pensar que la crisis iniciada en 2007 no iba con ellos, también perciben que no les es ajena. Asimismo, los efectos de las convulsiones en el sistema financiero internacional acaban llegándoles, como se va comprobando, y de esa guerra en términos de una competencia despiadada en el mercado global no se libran, afectando en ellos tanto a pequeñas y medianas empresas como a trabajadores. Parece una maldición que para sobrevivir en medio de ella el recurso primordial deba ser la devaluación del factor trabajo. Ya ni siquiera hace falta que para ello se dé la deslocalización empresarial o alguna suerte de desterritorialización. Es la subsunción en el mercado global lo que ha hecho que estemos situados todos en un nuevo territorio, y en él, el valor trabajo cotiza a la baja, lo cual se agrava por la competencia entre trabajadores que están al borde de la marginalidad así como por la inexistencia o la destrucción de formas de organización de los trabajadores que otrora les permitieron defender de manera colectiva sus derechos. Sin duda que, ante esta situación, urge, a la vez que se rediseñan nuevos modelos empresariales capaces de resituarse honesta y eficientemente —¿imposible las dos cosas a la vez?—[36] en el panorama de una economía-red global, que también se reinventen organizaciones de trabajadores autónomas y autogestionadas capaces de defender sus derechos, de conseguir condiciones de trabajo justas, de hacer posible que cada trabajador pueda recuperar su dignidad y salir de situaciones de dependencia que sólo permiten redundar en nuevas formas de enajenación y servidumbre.

Si la devaluación económica del trabajo es un hecho, la desvalorización humana de éste es una triste realidad. En ese sentido, estamos ante una transmutación de los valores que escapa a lo pronosticado por Nietzsche, pero que tiene las más destructivas consecuencias en el nihilismo cultural de nuestras sociedades que un mercado enormemente sesgado en una dirección muy deshumanizante se encarga de difundir. Cuando la posmodernidad se ve rebasada por una crisis de la modernidad que en su naufragio toca fondo con una grave crisis económica que arrastra consigo muy negativas consecuencias sociales y políticas, es como si la posposmodernidad nos resituara en una retroposmodernidad en la que la dirección

[35] Al respecto, *vid.* Ignacio Sotelo, *El Estado social. Antecedentes, origen, desarrollo y declive*, Madrid, Trotta, 2010, especialmente pp. 291 y *ss*.

[36] Este interrogante es el que hemos abordado en J. A. Pérez Tapias y Laura Ascarza Ces, "Ética y empresa. Para una moral sin moralismo", *La maleta de Porbou,* 4, marzo-abril de 2014, pp. 73-79.

de los procesos sociales se ha invertido hacia una regresión que, ingenuamente, ni siquiera se pudo sospechar.

En el actual curso regresivo de los acontecimientos, éstos nos retrotraen a un punto en el que, en gran parte por esa lucha sin cuartel de la competencia, los trabajadores son reducidos por el sistema a mercancía, pero para más inri a mercancía desechable. Si Marx pudo escribir que "la *depreciación* del mundo de los hombres aumenta en proporción directa con la *acumulación de valor* en el mundo de las cosas" y que "el trabajo no sólo produce mercancías, sino que se produce a sí mismo y al trabajador como una mercancía",[37] el problema actual llega al extremo de que no se quiere comprar una fuerza de trabajo que, aun con salarios bajos, se estima cara, y máxime si obtener beneficios se pone bajo el patrón de un capitalismo especulativo que prescinde del factor trabajo. Entonces, es cuando se generaliza, incluso en países que se han considerado desarrollados, lo que fue dura experiencia de los que se veían como subdesarrollados: para los trabajadores —dicho con fórmula del economista y filósofo Franz Hinkelammert—[38] hay algo peor que ser explotados y es quedar marginados. ¿Ante quién reivindicar derechos, frente a quién hacer una huelga, con quién asociarse para una organización eficaz? De modo imprevisto, no son sólo asuntos que se planteen desde los miembros de una clase obrera desestructurada, sino que son aspectos que afloran en el horizonte vital incluso de profesionales de clases medias que no encuentran trabajo o perdieron, y muchas veces de forma irrecuperable, el que tenían, pasando a engrosar una especie de lumpen-burguesía que se configura como parte de eso que los sociólogos denominan *precariado*, sustituto funcional del antiguo proletariado en época de retroposmodernidad.

Frente a prácticas que devalúan el trabajo para hacer crecer más el capital, se impone no sólo salvar el trabajo, sino defender la dignidad de los trabajadores. Dicha defensa, como ya mencionaba Marx frente a las propuestas de Proudhon, limitadas a los aspectos salariales —importantes, pero no todo lo importante—, ha de ir a esa defensa de la dignidad que ahora hay que plantear de nuevo como emancipación de los trabajadores de nuevas formas de alienación y servidumbre, incluidas las que se dan desde el desempleo. Para ello, bien está recordar lo que significa el derecho al trabajo, recogido en el artículo 22 de la Carta de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, a la vista del cual unas palabras como las de Avishai Margalit, filósofo israelí, son tan pertinentes como motiva-

[37] K. Marx, *Manuscritos de París*, edición a cargo de Jacobo Muñoz, *Marx. Textos de economía y de filosofía,* Madrid, Gredos, 2012, p. 484.

[38] Una compilación de textos de Franz Hinkelammert, *Solidaridad o suicidio colectivo,* Granada, Universidad de Granada, 2005.

doras de esperanza en cuanto a recuperar el valor del trabajo y la dignidad de los trabajadores:

> el trabajo no es simplemente una herramienta para llevar una vida digna, sino un derecho en y por sí mismo. Una sociedad que respeta los derechos humanos está obligada a dar trabajo a todas las personas que la integran, aun cuando los derechos sociales de éstas estén garantizados mediante las prestaciones por desempleo. El derecho al trabajo otorgado por la declaración de Naciones Unidas incluye la libre elección del mismo, así como condiciones de trabajo justas y decentes.[39]

¿Utopía? Sí, utopía que reclama empeñarse en realizarla: horizonte para un camino que nos saque de la regresión que en la actualidad devalúa el trabajo y se ceba contra los trabajadores.

---

[39] Avishai Margalit, *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 193.

LA DISOLUCIÓN DEL SENTIDO DE LA VIDA, DEL TIEMPO Y DE LA HISTORIA EN LA POSMODERNIDAD

Ricardo Marcelino Rivas García*

RESUMEN En el presente ensayo, nos proponemos analizar el sentido de la vida para revisar la manera en que se interpretó en la Modernidad. Observamos que tal interpretación del sentido se ha tornado vacía, conduciendo a una ausencia de sentido en la denominada "posmodernidad", que no es sino la misma modernidad radicalizada.

ABSTRACT In this paper, we aim to analyze the sense of life to review the way that this meaning was interpreted in Modernity. We notice that such interpretation of the meaning has become empty, leading to an absence of sense in the so-called 'Postmodern Era', which is the same radicalized Modernity.

* Dirección Divisional de Programas Directivos y Posgrado, Universidad Intercontinental, México; Universidad Pontificia de México, México.

Palabras clave
sentido humanizante, Modernidad, capitalismo de consumo, sentido de esperanza

Keywords
humanizing sense, Modernity, capitalism of consume, sense of hope

Para Alicia Rivas, quien está mostrando que el sentido es una lucha heroica y sin tregua, en medio de la realidad del dolor y el acecho del sinsentido.

Para José Manuel (*in memoriam*)

¿Qué es el “sentido”?

En su confrontación con el conocimiento científico, la fenomenología y la hermenéutica contemporánea han reorientado la tarea de la filosofía desde la búsqueda de explicaciones causales hacia la pregunta por el sentido. Consideramos oportuno reflexionar, en primer lugar, en torno de lo que entenderemos por “sentido”. Podemos comenzar por no confundir “sentido” con “significado”. Desde el punto de vista del análisis del lenguaje, en 1892, Gottlob Frege hizo célebre la distinción entre *Sinn* (sentido) y *Bedeutung* (significación; también traducido en no pocos casos como referencia objetiva). Para Frege, la significación es una relación objetiva del lenguaje; es decir, de una proposición con un objeto o referente. Lo que media la relación entre la expresión y el objeto es el *sentido*. Éste se encuentra en el campo semántico en la medida en que sirve de vínculo entre proposiciones lingüísticas y objetos extralingüísticos. No sólo es lo significado, lo expresado por una secuencia de signos en un lenguaje, sino aquello que captamos. Incluso, en el sentido está contenido en la forma en que se nos presenta un objeto al cual nos referimos con el lenguaje.[1] Así,

[1] *Vid.* Lourdes Valdivia Dounce, “La inasibilidad del sentido”, *Contextos*, vol. X, núm. 19-20, 1992, pp. 201-214. Esta autora resaltará las críticas planteadas por Bertrand Russel (“On denoting”, 1905), dirigidas a la tripartición semántica de Frege (expresión-sentido-referencia), negando la distinción entre sentido y referencia gracias a la noción ruselliana del “denotar”. De acuerdo con esto, sólo se denota lo que tiene sentido; es decir, lo que posee referencia (objetiva, muy en la línea de Wittgenstein y la relación entre lenguaje con sentido y hechos del mundo), pp. 206-207.

a partir de ello, podemos observar que significado o referencia no se identifica con sentido, pues éste se representa en el *modo de concebir* el objeto.

Sin detenernos más en el análisis de Frege, podemos suscribir tal distinción, ligando *Bedeutung*, la significación o referencia, a la objetividad en la captación y expresión lingüística de los objetos. En otras palabras, el significado alude a la enunciación lingüística y al contenido semántico con respecto —con referencia— a un objeto del mundo. Por su parte, *sinn* queda asociado con algo más real que, aunque implica la expresión lingüística y el contenido semántico, no se reduce a ellos. No está referido a objetos ni a significación alguna. El sentido concierne a nuestras vivencias, a nuestro campo de experiencias profundas, a nuestros sentimientos, afectando nuestra forma de relacionarnos con los objetos del mundo. El sentido no puede remitirse a referencia objetiva alguna, es inasible conceptual o lingüísticamente y, por tanto, indefinible.[2]

Por ejemplo, mientras que podemos afirmar de manera objetiva qué significa la expresión $a^2 + b^2 = c^2$, o $F = G\, m_1 m_2 / r^2$, o podríamos dar valor numérico a tales fórmulas para explicarnos un fenómeno; por el contrario, no podemos objetivamente significar, ni siquiera formalizar, el dolor, la angustia, el sufrimiento, la honestidad. Podemos conferir definiciones de estos fenómenos o experiencias, mas no hay una referencia objetiva. Desde esta consideración, se observa cierta relación de la diferencia entre significación y sentido con la línea trazada por W. Dilthey a propósito de la distinción entre el método de las ciencias de la naturaleza —explicación— y el de las ciencias del espíritu —comprensión—. De tal forma que la significación o referencia pertenece al campo de lo explicable; el significado es captado por "fuera", concierne al terreno de lo impersonal, mientras que el sentido atañe al terreno de lo comprensible, de lo vital; le corresponde el ámbito de la experiencia interna. El sentido —literalmente— "cala hondo". Dilthey advertirá que la vivencia (el sentido) es el punto de partida más seguro de todo conocimiento,[3] es lo que permite comprender algo, es aquello en que se deposita la comprensión posible de algo; es, pues, el principio de inteligibilidad.

Como consecuencia lógica de lo anterior, el sentido nunca salta a la vista, no se denota. Por tanto, hemos de llegar a él por medio de una desocultación o un desvelamiento o mediante procesos de acceso aparentemente indirecto y, sin embargo, mucho más directos y más evidentes que el de la explicación, ya que se dan en la vivencia interna. Si Wittgenstein

---

[2] Jan Patocka, "¿Tiene un sentido la historia?", *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Barcelona, Península, 1988, pp. 73-99. *Vid.* Gilles Deleuze, *La lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989.

[3] *Vid.* Wilheim Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VIII, 188: 5, 240. 259.

afirmó que el sentido del mundo quedaba fuera de éste, ello remite, sobre todo, al hecho de que el sentido está dentro de la experiencia vital del ser humano y es irreductible a cualquier hecho del mundo.[4]

El sentido tendría cierto aire de familia con la finalidad, desde la siguiente consideración: esta última se relaciona con la motivación de una acción; es igual al propósito deseado o perseguido. Hay acciones que alcanzan su finalidad; no obstante, en un punto, pierden todo su sentido. Por ejemplo, la ciencia moderna tiene como finalidad la explicación y el dominio controlado de la naturaleza, mas es por demás evidente que tal propósito, al tiempo que está realizándose en nuestro presente, está conduciendo a la pérdida de sentido de la ciencia. De manera contraria, siguiendo con los ejemplos, el cristiano puede comprender el sentido del sufrimiento humano, pero de él no puede derivar la finalidad del dolor; de hecho, la íntima finalidad de éste casi siempre permanece inexplicable. Pueden conocerse las causas del dolor, aunque no su finalidad y, no obstante, un individuo con fe puede hallar en experiencias dolorosas un profundo sentido.

Por lo anterior, sostenemos que el sentido no puede derivarse de la finalidad ni subordinarse a la causalidad; es irreductible a la meta o al fin. La finalidad, el fin, es un lazo causal que sólo está provisto de un sentido por su inclusión en un encadenamiento de motivos y de actos humanos dotados de sentido. Sin embargo, debido a que el sentido entraña un carácter de justificación o, al menos, es un modo de dar justificación a algo, la finalidad puede elevarse a la condición de sentido. Es el caso de la santidad en el cristianismo, que es meta y al mismo tiempo sentido y orientación de las acciones cotidianas de los individuos adscritos a esta fe. Aunque el sentido podría identificarse con la causa final, a la manera de una razón de ser, está más allá de ser un móvil o una intención y, no obstante, sí da razón de ser y de obrar. Como nos señala Jean Grondin: "porque el sentido es, en primerísimo lugar, el sentido que nos lleva, que nos arrastra, que nos traslada a algún lugar".[5]

Ahora bien, las aclaraciones anteriores conducen al asunto de la relación entre sentido y valor. Los valores no son en sí mismos metas o finalidades, por más que su realización pueda llegar a ser la meta de las acciones humanas.[6] Los valores designan lo que da sentido al ser, ellos hacen que el ser no sea para nosotros una subsistencia indiferente, sino algo que nos

[4] "El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: en él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor." Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logicus philosophicus*, 6.41.

[5] Jean Grondin, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona, Herder, 2005, p. 53.

[6] J. Patocka, *op. cit.*, p. 75.

interpela, nos habla, que es el objeto de un interés, sea éste positivo o negativo. El valor es el sentido del ser. Lo valioso es algo que da y que está dotado de sentido.

Martin Heidegger nos mostró que el ser humano se pregunta por el ser porque él mismo es ser que se sabe a sí mismo como tal. Él —el ser humano— es esa pregunta por su propia naturaleza. Interroga al ser a partir de su propio ser.[7] Interrogarse por el ser a partir de sí mismo no es sólo un saber meramente intelectual o una mera toma de conciencia. El hombre es, a la vez y necesariamente, una afirmación de ese ser. Pero toda afirmación implica la intervención de la voluntad, involucra adhesión, religación y compromiso con lo afirmado. Así, el ser del hombre le aparece a él mismo como un bien para sí, como un valor que lo ata, lo religa a sí necesariamente, que compromete la existencia y que entraña voluntad, amor, afecto, como un ser que el hombre no puede no querer. Por eso, en cada caso, cada individuo no sólo es ser para sí mismo, sino un bien, un valor y un sentido para sí mismo.

Si el valor es el sentido, el sentido para el ser humano reside en lo valioso para sí. Los objetos valiosos no están dotados de sentido por sí mismos, requieren que alguien se los dé. Los objetos pueden ser bellos, buenos o verdaderos; mas no por sí mismos, sino que sólo el ser humano tiene la posibilidad de ponerlos en relación con su propio sentido. El hombre es de un modo tal que su propia vida puede adquirir un sentido para sí mismo, en tanto que en los objetos ese tipo de relación no viene dada, no tiene sentido.

Entonces, ¿no somos nosotros mismos los que damos sentido a las cosas? ¿Nuestra relación con ellas por medio de nuestra relación con nosotros mismos no es acaso donación de sentido a lo que carece de él? Si existe la experiencia de carencia de sentido, ¿no significa que todo depende de nosotros y de la apertura que nosotros somos? Y si, de pronto, el mundo se nos presentara como una realidad muda, que no nos dice nada, ¿no expresa que nosotros hemos dejado de proveerle de sentido? Todo lo anterior, ¿no quiere decir que el origen de todo sentido, su grado cero, está en nosotros mismos y en nuestro poder? Ésa es la idea a la que refieren los escritos póstumos nietzscheanos acerca de la voluntad de poder.

Del sentido de la vida

¿El hombre encuentra –después de buscar– el sentido de su vida o dota de sentido a la realidad que envuelve su vida? No se trata sólo de que el ser humano dote de sentido a las cosas, sino de que, otorgando valor, dotándolas

[7] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009, §§ 5; 9-11.

de sentido, es la manera como él configura el sentido de su propia vida. Quizá sea más preciso verlo al revés; es decir que, dotando de contenido axiológico, dando sentido a su vida, concede valor y sentido a las cosas, a las personas y a las acciones, y comprende de una forma particular su relación consigo mismo y con el mundo.

La "búsqueda" no apunta tanto a que el sentido provenga de fuera, sino a que sólo al ser humano le corresponde hacerse cargo de su vida; su vida sólo a él le toca vivirla y ésta es una preocupación continua que sólo puede terminarse cuando termine la vida. La búsqueda del sentido de la vida no es resultado de una moda cultural, sino que emerge como una necesidad "humana" primaria —mas no necesariamente biológica—. Los seres humanos somos la única especie capaz de preguntarnos por aquello que en realidad dota de valor, da orientación, da razón de ser a nuestra estancia en este mundo. Esta capacidad es expresión de nuestra peculiar forma de ser en tanto humanos. El ser humano es una rareza de la naturaleza porque está sujeto a sus leyes físico químicas, pero es capaz de trascenderlas precisamente orientando su vida más allá del determinismo natural. La vida humana incluye el hecho de vivir humanamente; en otras palabras, no sólo es el mero vivir, no basta estar, sino que ello merezca la pena, que su vivir sea un itinerario con sentido. Esto constituye la fuerza primaria que le posibilita transformar su existencia. El sentido de la vida humana "no es otro que poder vivir su vida como si debiera ser juzgada, como si la vida debiera responder a una exigencia, a una esperanza que trasciende la animalidad del hombre y que funda su humanidad".[8]

Además del irrenunciable hecho de que vivir humanamente representa dar sentido a la propia vida y evitar que las fuerzas ciegas e irracionales de la naturaleza la arrastren, debemos caer en la cuenta de que la tendencia ineludible a dar —o encontrar— el sentido a la vida se basa, por un lado, en la conciencia de nuestra finitud temporal, y por el otro, en el carácter irreversible de la vida humana, lo cual implica que no hay marcha atrás en la existencia, ni manera de recuperar el "tiempo perdido",[9] además de que cada segundo en que transcurre nuestra vida es un segundo de proximidad a nuestro límite. Por ello, los filósofos influidos por Heidegger en el primer tercio del siglo pasado concebían la existencia como posibilidad,

[8] J. Grondin, *op. cit.*, p. 24.

[9] Francesc Torralba Roselló, "La pregunta por el sentido", *Revista RE de pensamiento y opinión*, núm. 69, 2013, pp. 22-23 [en línea], http://www.revistare.com/material/69lapreguntaporelsentido.pdf (6-03-2014)]. *Vid.* Ricardo Peter, *La desnudez de la existencia y el sentido que la abriga*, México, BUAP, 2013, p. 187; Víctor Frankl, *Teoría y terapia de las neurosis*, Barcelona, Herder, 2001, p. 261.

apertura, siempre hacia delante, como proyecto, inacabada y orientada hacia el futuro.

El sentido de la vida es una expectativa y, en tanto tal, podemos asegurar que la vida humana es una esperanza de sentido, nunca agotado, nunca satisfecho —al menos, no humanamente hablando—. Allí es donde reside su valor, en ser expectativa. La esperanza de sentido es una espera, un *a priori* que "permite vivir, vivir con otro y actuar".[10] Es contra la desesperanza donde la esperanza de sentido se hace más fuerte y afirma su razón de ser. Una vida desesperanzada está desprovista de sentido, es vacía, está desvalorizada; por tanto, es inhumana. Si se recupera la pregunta kantiana sobre qué nos es permitido esperar, Grondin propone: "se puede invertir la pregunta: si nos está permitido no esperar, ¿es posible una vida sin esperanza?".[11] La ausencia de esperanza, la carencia de un horizonte de sentido, degrada y deshumaniza la vida humana. El sentido de la vida no depende del tiempo cronológico: uno puede estar más o menos tiempo en el mundo y ello nada tiene que ver con el significado de una existencia. La cuestión no estriba en sobrevivir más o menos tiempo, sino en hallar la razón por la que merezca la pena estar, la causa que justifique existir.[12]

Consideraciones sobre el sentido de la vida, del tiempo y de la historia en la Modernidad

Si bien la concepción del sentido de la vida corresponde a una experiencia personal e intransferible, en la época moderna —quizá como herencia de las tendencias universalistas de tradiciones precedentes—, se logró visualizar una idea de sentido más o menos general, aglutinada en una concepción del tiempo y de la historia. Un cuestionamiento acerca del sentido de la vida humana, en el plano de la experiencia personal y vital, no fue explícitamente formulado por algún filósofo moderno; no obstante, subyace una concepción del tiempo, de la historia, de la cultura, de la razón, en una perspectiva de sentido emancipador más o menos global. La Modernidad es paradójica porque, como caracterizó Hegel, uno de sus rasgos era la individualidad —subjetividad, afirmación del yo, el antropocentrismo—; sin embargo, siguió manteniendo una concepción homogénea respecto de la finalidad de la vida, el sentido y la dirección del tiempo y de la historia en términos universalistas.

Es de todos sabido que la Modernidad fue un periodo de autoafirmación del sujeto racional en contra de la sujeción religiosa. El sentido eman-

[10] J. Grondin, *op. cit.*, p. 80.
[11] J. Grondin, *op. cit.*, p. 153.
[12] F. Torralba Roselló, *op. cit.*

cipador pretendidamente alcanzado mediante el uso crítico de la razón dio pie a una cultura autónoma y mundana, secular, lo cual repercutirá en una "nueva" concepción del sentido de la vida y de la historia. La Ilustración moderna desembocó en la construcción de un humanismo laico secularizador. En el pasado medieval, el sentido y fin del hombre como especie y, por ende, el fin de la historia de la humanidad, era la salvación, la redención en un orden metahistórico. Por el contrario, en la Modernidad, ya no se esperará una felicidad futura suprahumana, una plenitud escatológica según la mentalidad del hombre medieval, sino que la bienaventuranza deberá ser interna al curso de la vida mundana y terrena: la emancipación, que sustituye a la redención. El fin moral de la especie humana será interpretado como el despliegue de las tendencias naturales.

Por más paradójico que parezca, hay un elemento común a ambas épocas; a saber, el sentido de la vida y el de la historia estarán dirigidos por la intervención de dos factores o fuerzas: en el caso de la Edad Media, por la Providencia divina y la libertad humana y, en el de la Modernidad, el sentido estará determinado por la fuerza del progreso y la autonomía del individuo. La Modernidad posó su fe en la creencia de una ley inmanente al devenir histórico, similar a las leyes físicas; es decir, una ley fija, estable y determinista, universal y necesaria: el *progreso*, que daba sentido y dirigía el curso de los acontecimientos humanos hacia una meta emancipatoria definitiva la cual conduciría a la vida humana individual y social hacia la felicidad terrena.

Ese sentido emancipador del progreso se consideraba como un proceso real, cuya ley está inscrita en el orden natural de las cosas casi de manera mecánica y por encima de la voluntad humana, además de ser apreciado como necesario, continuo, irreversible, acelerado, dirigido "hacia mejor" y que se manifestaba en la totalidad de los campos de la vida humana (ámbito técnico, económico, social, político y moral).[13] El sentido emancipador no sólo era experimentado como algo deseable, sino como algo imperativo, como norma que apremiaba su seguimiento y cumplimiento, como deber absoluto. Su obligatoriedad era puramente mundana o inmanente, al margen de cualquier consideración sobrenatural. Su norma era la misma razón autónoma autodesplegada.

Entonces, tenemos que, en la Modernidad, se da un sentido racional y emancipatorio para la vida individual y colectiva; pese a ello, dicho sentido será entendido como "indefinido". Esto lo relacionamos con el concepto

[13] El sentido progresivo de la vida humana será entendido como proceso acumulativo, no de acuerdo con la fórmula aritmética $a + b + c\ldots$, sino de manera intensiva, según: $a + xb + xc\ldots$ (donde x = incremento acumulable). *Cfr.* Juan Cruz Cruz, *Filosofía de la historia*, Pamplona, Eunsa, 2002, pp. 137-138.

de lo "moderno", el cual será una noción problemática en su empleo, no sólo para la mentalidad ilustrada de los siglos precedentes sino incluso para nuestra actual concepción del sentido de la vida, del tiempo y de la historia. "Moderno" dice relación con lo nuevo. Como señalaba Habermas, el concepto profano de época moderna expresa la convicción de que el futuro ha empezado ya "significa la época que vive orientada hacia el futuro, que se ha abierto hacia lo nuevo futuro".[14] El problema que se observa en la noción moderna es que tal futuro nunca es realizable, pues, apenas comienza "siendo", se torna pasado, obsolencia. Por eso, Habermas alude a Baudelaire, para quien "la modernidad es lo transitorio, lo fugaz, lo contingente, es la mitad del arte cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable".[15] Para la Modernidad, lo nuevo nunca lo será tanto. Ésta se ha definido a sí misma como "la época de la superación, de la novedad que envejece y es sustituida por una novedad más nueva, en un movimiento incesante que desalienta toda creatividad al mismo tiempo que la exige y la impone como única forma de vida".[16] Así, la Modernidad establecerá un criterio de valor y de verdad muy volátil en razón de su propia naturaleza transitoria y fugaz. Por tanto, ella tendrá como nota distintiva la impermanencia de la realidad.

Por lo regular, la idea de un sentido de la vida progresivo y emancipatorio como el de la Modernidad se asoció con la de mejoramiento que, por su misma naturaleza, debería ser pensada como inconcluible: sólo si la humanidad desapareciera o si llegara a su fin, un fin transhumano, se realizaría plenamente ese sentido. Una plenitud de la vida y la historia en términos estrictamente humanos —históricos, temporales y contingentes— es contradictoria. La Modernidad adoptó una noción de sentido de modo progresivo, ascendente y emancipador, pero humanamente no deja de ser un sentido finito aunque indefinido, en coherencia con su inmanentismo y su naturalismo, a partir de lo cual el avance de la humanidad sería continuo y sin jamás lograr el fin, de forma que cada progreso singular se transforme en la necesidad de uno nuevo y así indefinidamente. Este proceso individual y cultural se conduciría por sí mismo, contando sólo con las fuerzas humanas, a un estado final. Tal visión prefigura los diversos mesianismos intrahistóricos que en torno de la idea de un sentido emancipador se han levantado en Occidente,[17] los cuales poseen, a su vez, un subsuelo teológico, un escatologismo, revestido de antropocentrismo y

[14] Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 16.

[15] Charles Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, cit. en J. Habermas, *op. cit.*, pp. 20-21.

[16] Gianni Vattimo, *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 146.

[17] *Vid.* Karl Löwith, "Del sentido de la historia", *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona, Herder, 1998, p. 320.

utopismo en los que se exalta la razón humana y la voluntad de dominio como poder salvador.

Ahora bien, hemos establecido que el sentido emancipador se concebirá como indefinido, ilimitado, y esto cuadra con la noción de una ley de la perfectibilidad indefinida del hombre la cual presuntamente domina la historia de la humanidad. A pesar de todo, el hombre no puede rebasar los límites de su finitud, por lo que su enorme perfectibilidad tiene un límite preciso: su propio ser finito. Entonces, el sentido al que el hombre pueda orientarse, no obstante su carácter de ilimitado, se topa con el límite humano. Además, el avance que el ser humano pueda tener ha de ser medido o cotejado con un ideal, con la meta que sirve de término a su movimiento perfectivo el cual es el objeto que ha de llenar su perfectibilidad. Mas la Modernidad no establece el fin u objeto de ese proceso de perfección; tenemos, así, un movimiento progresivo que inicia y avanza sin meta, sin finalidad y que, muy previsiblemente, generará vacío y tedio.

La disolución del sentido en la (pos)modernidad

Debido a los desarrollos del pensamiento filosófico, tras el fin de los grandes sistemas de pensamiento desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX, nuestra concepción del sentido ha sido objeto de fuertes críticas, directa o indirectamente. La hegemonía que tuvo la interpretación moderna sobre otras concepciones; es decir, mirar el sentido individual y colectivo en una perspectiva lineal, progresiva ascendente —una historia racional, tecnocientífica, tecnificada, democrática, liberal, antropocéntrica—, ha sido muy cuestionada desde que pudo demostrarse la alianza entre razón y poder, razón y represión, razón y dominio, tal como lo evidenciaron los llamados "filósofos de la sospecha" y después con las denuncias hechas por los teóricos de la escuela de Frankfurt en contra de la llamada "razón instrumental". Para aproximarnos a la explicación del descrédito en que cayó la concepción del sentido de la vida y de la historia moderna, en esta última parte del presente ensayo proponemos una división en dos secciones —una teórica y otra empírica— acerca de las posibles causales de su agotamiento y crisis.

a) En la primera de ellas, la decadencia de esta visión se debe a la aplicación, por parte de varios pensadores del siglo XX, del principio perspectivista de Nietzsche. En los escritos póstumos sobre el conocimiento, puede encontrarse el *dictum* que ha sido religiosamente citado por los promotores de la deconstrucción: "no hay hechos, sino sólo interpretaciones".[18]

[18] Friedrich Nietzsche, *Obras completas*, Buenos Aires, Aguilar, 1967 (tomo IV: *La voluntad de poder*. "Lenguaje y conocimiento" 7[60], §§ 465-583; pp. 187-229); *vid.* Ricardo

Cuando Kant terminó con la metafísica, suprimiendo la cosa en sí, la realidad y la verdad quedaron reducidas a un conjunto de representaciones y configuraciones que los seres humanos, en diferentes épocas, contextos, circunstancias, hemos realizado. "La cultura es sólo una fina piel de manzana sobre un ardiente caos", decía Nietzsche.[19] Lo que llamamos realidad, mundo, cultura, ha sido el resultado de la voluntad de poder que ha impuesto una forma unitaria al "ardiente caos" de la vida. De esa forma, el ser es una representación, una interpretación, cuyo sentido dependerá del interés, de la motivación, de la expectativa que se tenga acerca de él. Así, no hay una sola interpretación ni un solo sentido del ser, sino una multiplicidad relativista de sentidos. Desde este punto de vista, si no existe la historia sino sólo microhistorias, en tanto múltiples representaciones del tiempo y en el transcurrir del tiempo, los discursos, narraciones o interpretaciones, lo que hemos llamado de esa manera, acaba reduciéndose a fábula o mito. Nuestra idea de sentido de la vida, del tiempo y de la historia formaría parte de uno de nuestros *deseos* o proyecciones de verdad, pero no de la verdad misma.[20] El concepto del tiempo y de la historia no es más que una ilusión de verdad con la que encubrimos nuestro miedo a la verdad, a lo únicamente verdadero, que para Nietzsche es el sinsentido.[21] La concepción del sentido de la vida y de la historia no es más que un conjunto de interpretaciones hechas por la voluntad de poder, que no tienen por qué llevarnos a ningún lugar; como menciona el padre de la posmodernidad, el tiempo y la historia son un "metarrelato" más,[22] una ilusión de verdad que esconde nuestro miedo a un mundo sin ley.

En cuanto al nihilismo —entendido como la negación de todo fundamento, valor y criterio de verdad, bondad, belleza o de unidad—, no será la consecuencia de la crisis de una cierta concepción del tiempo y de la historia, sino su condición. Según la visión nietzscheana, toda filosofía, en especial la moderna, se "levanta" sobre el vacío del nihilismo, sobre el efímero cimiento del azar, del devenir y del caos que caracterizan la existencia y la vida. En nuestra cultura occidental, la voluntad de poder que ha

---

Rivas, "Metáfora y mentira. Aproximaciones al concepto de cultura en Nietzsche", *Intersticios. Filosofía/Arte/Religión*, año 13, núm. 29, 2008, pp. 101-114.

[19] *Kritische Studienausgabe*, 10, 362, cit. por Agustín Izquierdo S., *El concepto de cultura en Nietzsche*, tesis de doctorado, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1992, p. 15.

[20] Javier Sádaba, "¿El fin de la historia? La crítica de la posmodernidad al concepto de historia como metarrelato", en Manuel Reyes Mate (ed.), *Filosofía de la historia*, Valladolid, Trotta, 1993, p. 193.

[21] F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas 1873-1875* [2ª intempestiva], *Obras completas de Federico Nietzsche*, vol. II, Madrid, Aguilar, 1932, pp. 71-154.

[22] Jean-François Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 29.

impuesto su sentido y su interpretación como la verdadera, es la moderna. Como consecuencia, la concepción del tiempo y de la historia dominante ha sido ella misma, pero ésta es aún más nihilista, pues, en aras de la luz de la razón y del progreso, ha derrumbado todos los ídolos, ha matado a Dios, ha vaciado y devaluado todos los valores, ha eliminado todos los absolutos, no para liberar al hombre de la alienación, sino para atarlo a formas sutiles y refinadas de sujeción, de neoesclavitud, para someterlo al dominio de nuevos ídolos.[23] "El nihilismo [léase: la cultura occidental moderna] no es la doctrina caprichosa de algún pensador, sino un movimiento histórico. En su esencia, es el movimiento de la historia de Occidente, 'es el movimiento histórico mundial que conduce a los pueblos de la Tierra al ámbito de poder de la Edad Moderna'".[24]

Lo anterior podría respaldarse si se considera que siempre ha existido una relación muy estrecha entre tiempo, historia y poder. A lo largo del tiempo, hemos sido testigos de cómo numerosos planteamientos que se han vertido con fines de dominación reclaman para sí una determinada representación del sentido del tiempo y de la historia y de cómo ésta, a su vez, legitima sus exigencias con base en una articulación "pseudocientífica" con la realidad, lo cual ha cuestionado la pretendida neutralidad de la ciencia y ha comprometido gravemente la universalidad de la concepción del tiempo y de la historia. La Modernidad hunde sus raíces en postulados filosóficos, metafísicos, epistemológicos, pero extiende sus ramas hasta las contingencias políticas, económicas, sociales y culturales, en las que hace patente su *telos*, sus fines de dominación.

En resumen, desde un punto de vista teórico crítico, Nietzsche no es promotor de la disolución del sentido, sino que su mérito estriba en quitar el velo que ha encubierto tradicionalmente nuestra concepción del sentido de la vida, del tiempo y de la historia. Ese velo que predomina en la Modernidad es de suyo nihilista porque no está fundado en nada, los valores que tradicionalmente daban seguridad a la existencia en principio son una ilusión y, lo peor de todo, se han vaciado. Por tanto, ya desde la Modernidad hay una carencia de sentido en la medida en que es la época del desfondamiento de todo valor, de toda referencia, de todo significado,

[23] Esto ha tenido implicaciones religiosas, ya que ha dado lugar no sólo a un neopaganismo, sino a un politeísmo posmoderno. *Vid*. R. Rivas, "«Secularización» y «Post-secularización»: ambigüedades, paradojas y desafíos para el cristianismo", *Mayéutica*, 39, 2013, pp. 275-296 (esp. §§ 3-5).

[24] Carlos Gutiérrez Lozano, *Ocaso de la metafísica y resurgimiento del pensar: Nietzsche y Heidegger*, México, Torres y Asociados, 2011, p. 143 (el pasaje citado por Gutiérrez es de Heidegger: *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto" en Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 201-202).

de toda meta. Como lo afirma Nietzsche en un pasaje de *Zaratustra* por demás escalofriante:

> y vi que una inmensa tristeza descendía sobre los hombres. Hasta los mejores se habían cansado de sus obras. Surgió una doctrina, y con ella esta convicción: "*¡Todo está vacío, todo da igual, todo ha caducado!*" Y desde todos los montes el eco repetía: "*¡Todo está vacío, todo da igual, todo ha caducado!*" Ciertamente, hemos recogido la cosecha; pero, ¿por qué se nos han echado a perder todos los frutos? ¿Qué maleficio descendió de la luna la pasada noche? Todo nuestro esfuerzo ha sido inútil; nuestro vino se ha vuelto veneno; el mal de ojo ha marchitado nuestros sembrados y nuestros corazones. Nos hemos quedado resecos; y si cayera fuego contra nosotros, quedaríamos reducidos a cenizas; pero hasta el fuego se ha hartado de nosotros. Se han ido secando todas las fuentes, y hasta el mar ha retrocedido. La tierra trata de abrirse, pero los abismos no quieren tragarnos. "*¿Dónde encontrar un mar en el que nos podamos ahogar?*": ése es nuestro lamento, que se extiende por encima de los pantanos. Realmente, estamos tan cansados que nos faltan fuerzas hasta para morir. Seguimos despiertos, sobrevivimos, sí, pero en cámaras funerarias.[25]

Nietzsche deja abierta la posibilidad de superación de "este nihilismo moderno" —que él considerará pasivo, reactivo o negativo— por medio de "otro nihilismo" —activo, positivo, creativo—. Dicha superación tendrá la forma de transvaloración de los valores; es decir, mediante la posibilidad de reinventar nuevos, múltiples y variados sentidos; sin embargo, la tragedia del Occidente moderno se aprecia en que el paradigma moderno —esta particular concepción del sentido como voluntad de dominio—, a pesar de las críticas de las que ha sido blanco, se mantiene vigente en nuestras sociedades o continúa siendo el modelo a reproducir. Las consecuencias de ese predominio cultural se radicalizan en la definición que Gilles Lipovetsky hace de la posmodernidad como "hipermodernidad".[26]

b) Acerca de la segunda parte de la explicación, la empírica, podemos recordar que, en 1989, el politólogo estadounidense Francis Fukuyama declaró que, con la caída del Muro de Berlín, estábamos presenciando "el final de la historia".[27] Tal declaratoria se ponía de manifiesto con el inmi-

[25] F. Nietzsche, "Del adivino", *Así habló Zaratustra*, III, Madrid, Alianza, 2002, p. 107.

[26] Gilles Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2006, pp. 53-106.

[27] *Vid*. Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992; F. Fukuyama, "Seguimos en el fin de la historia" (nota publicada en *The Wall Street Journal*, versión castellana publicada en *El País*, 21 de octubre de 2001), *Educere. Revista venezolana de educación*, vol. 5, núm. 16, enero-marzo de 2002, pp. 450-452; F. Fukuyama,

nente e irreversible triunfo de la Modernidad, de la democracia liberal y capitalista como modelo planetario de civilización, más allá de lo cual no había nada hacia lo que pudiéramos aspirar. Años más tarde, en medio de la crisis del 11 de septiembre de 2001, el autor reafirmó que su tesis seguía vigente y que no hay un modelo político o sistema económico dominante en la política mundial y no existe ninguna alternativa atractiva para el mundo actual. Sin desviarnos hacia el análisis geopolítico y geoeconómico, podemos conceder que la esfera mundial es dominada por el capitalismo, el mismo sistema que se legitimó y fortaleció ideológicamente en la Ilustración, ese paradigma cultural centrado en el dogmatismo de la razón instrumental; pese a ello, puede saltar la pregunta acerca de la relación con el problema de la concepción del tiempo y de la historia. Haciendo eco de Fukuyama y en contra de lo que él sostiene, ciertamente la sociedad capitalista es el modelo de la posthistoria, ya que ha aniquilado la historia, ha suprimido toda finalidad y todo sentido. Este es el horizonte mismo que ha sido definido como posmodernidad. Ya se ha discutido y confirmado que ésta no es la fase superior o posterior a la Modernidad, sino la Modernidad misma en su estado de agotamiento y crisis.[28] Exponemos brevemente las razones en las que nos apoyamos y que explicamos desde un punto de vista teórico en el apartado anterior.

Si se advierte nuestra actual concepción del tiempo, en particular del futuro, podemos darnos cuenta de que ésta se ha modificado. El mesianismo hebreo y la escatología cristiana tenían la esencia de su mensaje en la esperanza futura. Sin embargo, la Modernidad ilustrada, que se apropió de la escatología y que la secularizó, primero traicionó el tiempo presente en aras de un futuro que nunca realizó, pues jamás pudo alcanzarse el "reino del hombre sobre la tierra", y luego traicionó y negó todo futuro, desestimando la esperanza y sacralizando y eternizando la fugacidad del presente. Para ejemplificar lo anterior, nos remitimos al poder e impacto que en la vida de las personas tienen en la actualidad las tecnologías de la información y la comunicación. Éstas configuran vidas, definen valores, son el criterio del bien y del mal, de la verdad, de la belleza, son los parámetros de la felicidad. Sabemos que han contribuido con el mundo actual aportando beneficios por demás evidentes, mas podemos percatarnos de que nos han orillado a vivir en lo que podríamos llamar una "ontología de la simultaneidad", en una concepción de la realidad en la que sólo vale lo que se da en el presente o aquello que se transmite "en vivo y en directo". El presente, el

La construcción del Estado: hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI, Barcelona, Ediciones B, 2004.

[28] *Vid*. R. Rivas, *Ensayos críticos sobre la posmodernidad*, México, Universidad Intercontinental, 2013, pp. 19-35, 41-65.

instante, el "hoy", se han convertido en las únicas categorías temporales, lo cual provoca, por un lado, la desaparición de la memoria, el rechazo de la tradición y la ignorancia sobre el pasado; y por el otro, que la sacralización del presente incite la desconfianza, la impaciencia, la desesperación y la desesperanza acerca del futuro. Basta mirar el rostro actual del capitalismo de consumo: lo que consideramos real en el capitalismo de consumo es algo que verdaderamente debe usarse, gastarse, acabarse y tirarse a la basura para volver a comprar más, y así usarse, gastarse, acabarse, tirarse y volver a comprar. Como botón de muestra, está la obsolescencia programada que, recortando la vida útil de las mercancías, estimula la producción y en especial el consumo para mantener no sólo viva la actividad económica, sino para someter todos los ámbitos de la vida a un frenético y precipitado ritmo bajo la lógica de una modernización sin sentido. El capitalismo de consumo, aunque es un engendro de la modernidad radicalizada, se convierte no sólo en un monstruo sino en un bólido que, sin ser piloteado, se dirige de manera irremediable hacia una colisión brutal. No obstante, al someter toda la vida a la lógica de la modernización, se engendra autoindulgencia en la cultura, lo que a su vez ocasiona indolencia, después tedio y, finalmente, vacío y sinsentido. Todos los ámbitos de la realidad, incluida la religión, se vuelven mercancías de consumo para luego usarse, desecharse y volver a comprarse y consumirse. La nueva *Weltanschauung* es el consumo; éste condiciona el tiempo y hace que el futuro sea ya, que lo nuevo apenas aparezca y deje de ser novedad, que el pasado sea presente [con la moda retro]; que el presente sea pasado, que el presente se diluya, sea fugaz; y que el futuro, cuando apenas llega, se torne caduco. En este contexto, nada existe, todo desaparece en el momento que aparece y parece que nunca existió. Como manifiesta Guy Deborg,[29] la realidad no alcanza a ser realidad, sino aviso de ésta, espectáculo. Todo lo que se tiene ya se fue, todo lo sólido se fluidifica,[30] se desvanece en el aire. A partir de aquí, podemos observar que el epígrafe de este apartado se confirma: nos encontramos con la aniquilación del sentido, del propósito, de la orientación, de la justificación, de la razón de ser de la vida, de nuestra representación

[29] Guy Deborg, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

[30] Un autor muy ilustrativo y también ya célebre es Zygmunt Bauman, que propone la identificación de la Modernidad y de las relaciones interpersonales en ella desde la categoría de lo líquido, entre sus obras citamos: *Ética postmoderna*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004; *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2005; *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005; *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005; *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Buenos Aires, Paidós, 2005; *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona, Paidós, 2007.

del tiempo y de cualquier concepción de la historia. No porque las expectativas de sentido se hayan realizado, sino debido a que el cumplimiento de ellas, desde la perspectiva moderna y posmoderna, ha liquidado al ser, ha transmutado al ser en absoluto devenir, ha aniquilado el tiempo, y lo más trágico es que coloca al hombre al borde de su propia extinción. Ése sería el más coherente significado del planteamiento posmoderno del fin del sentido emancipador de la historia.

Acotaciones finales

Como reflexión final, podemos considerar, en primer lugar, que el balance que pueda hacerse acerca del sentido y la finalidad de la vida y de la historia —sobre si estamos en una época "mejor" que las anteriores, si los seres humanos hemos hallado un sentido más pleno para nuestra existencia— es, a final de cuentas, "relativo"; si ésta es una edad de más libertad, más derechos, más felicidad, es, asimismo, un asunto de perspectivas. Baste observar quiénes han sido los beneficiarios directos de los progresos científico-técnicos y culturales y quiénes no solamente han quedado al margen de tales beneficios, sino que han sido las víctimas sacrificiales de éstos, quiénes han sido los chivos expiatorios, quiénes han pagado el precio de ellos; por ejemplo, las consecuencias ecológicas catastróficas de la lógica dominante que son padecidas por los países más desfavorecidos.

En segundo lugar, no podemos renunciar al sentido, no podemos resignarnos ante el sinsentido, no podemos abandonarnos al nihilismo, pues quienes han causado la liquidación del sentido de la vida y de la historia son promotores del mismo sinsentido. Vivimos en una época de caos con autor. Nietzsche aseguraba que era mejor cualquier sentido que ninguno: "El pesimismo no es el gran peligro. El peligro es la falta de sentido". Pero tampoco parece que sea conveniente dejarse seducir por cualquier sentido o apariencia de sentido, como el espectáculo de nuestro tiempo;[31] debemos comprometernos con un sentido. Desde un punto de vista humano, para que éste sea auténtico, debe hacernos volver la mirada hacia el mismo hombre, a su dignidad y sus derechos inherentes. Como mencionamos al principio, cuando hablábamos del sentido y su relación con el valor, el ser humano es el criterio de lo valioso; es él quien dota de sentido. Desde una perspectiva secular, el ser humano es lo único sagrado que tenemos y, por tanto, es improfanable.

---

[31] Desde el punto de vista de la decadencia del arte, hallamos una crítica en la reciente obra de Mario Vargas Llosa, *La civilización del espectáculo*, México, Alfaguara, 2012.

Por último, podemos retomar la pregunta del sentido y reinterpretarla en clave de lo que llamamos "optimismo trágico".[32] "Hoy día —escribía Herbert Marcuse en *El final de la utopía*— podemos convertir el mundo en un infierno; como ustedes saben, estamos en el buen camino para conseguirlo; aunque, ciertamente, también podemos transformarlo en todo lo contrario".[33] Marcuse es consciente de la ambivalencia que define al ser humano. Esa ambivalencia humana es la que nos permite hablar del "optimismo trágico". Por un lado, es difícil encontrar en nuestros días visiones optimistas de la realidad. Por otro, todo optimismo puede ser leído como un "pesimismo invertido".[34] La expectativa de un sentido humanizante sólo tiene cabida en medio de la experiencia negativa de una realidad presente que deba ser superada. ¿Por qué optimismo trágico?[35] Porque el sentido de una vida humanizante es deseable, posible, ideal, mas no actual. Ya advertíamos que su valor radica en ser expectativa, esperanza y espera. Tal sentido —desde la referencia estrictamente humana— no puede prometer el paraíso o la redención del hombre; eso lo puede ofrecer sólo la religión como propuesta de salvación. En términos humanos, el sentido de la vida no podrá actualizarse y consumarse nunca de manera definitiva en esta realidad presente; allí su debilidad. Pero, asimismo, allí reside su fuerza, en tanto aguijón tensionante entre lo empírico y lo ideal; entre el pasado sombrío, la realidad presente y un esperanzador futuro. El sentido de la vida y del tiempo y de una historia humanizante, en tanto optimismo trágico, se apoya en los supuestos de una ontología de la finitud y de la contingencia —ontología débil—, aunque desde esa finitud proyecta, y sólo desde ella es posible hacerlo, sus expectativas futuras de humanización. Este sentido como optimismo trágico estaría libre de mitificaciones y no tendría compromisos de tipo metafísico-deterministas.[36] Sin embargo, lo anterior no debe hacernos recaer en la confianza excesiva en el ser humano, en su "buena voluntad" y en sus capacidades (el optimismo humanista secular de la propia Modernidad), y por tanto, llevarnos a desestimar las perspectivas de

[32] José Antonio Pérez Tapias, "Más allá del optimismo y del pesimismo. La 'esperanza paradójica' de Erich Fromm", *Estudios eclesiásticos*, vol. 67, núm. 262-263, 1992, pp. 309-329.

[33] Henry Marcuse, *El final de la utopía*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986, p. 7.

[34] *Vid*. R. Rivas, "El mejor de los mundos posibles y la crisis cultural", *Efemérides mexicanas*, vol. 29, núm. 85, enero-abril, 2011, pp. 70-95.

[35] Utilizamos este concepto, siguiendo, por un lado, la propuesta de Víctor Frankl (*El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 2004, p. 28) y, por otro, la noción de Erich Fromm, "esperanza paradójica" (*Anatomía de la destructividad humana*, México, Siglo XXI, 2004, p. 431).

[36] *Vid.* J. A. Pérez Tapias, "Utopía y escatología en Paul Ricoeur", en Tomás Calvo y Remedios Ávila, *Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 425-436.

ultimidad que nos puede ofrecer la religión, la teología y la fe. Reconocer el falso carácter salvífico de la propuesta de sentido de la Modernidad compromete nuestra existencia temporal a buscarle un sentido, pero ello no debe exceptuar la expectativa humana de un sentido trascendente. Desde una posición más humilde, la finitud humana debe abrirnos y orientarnos a una perspectiva trascendente. Parafraseando a Paul Ricoeur, la crítica debe ceder paso a la escucha, la filosofía y la razón a la confianza, a la fe y a la esperanza, incluso esperanza trascendente. Nos dice Grondin: "la fe en una *sobre-vida* se funda en el otro, en el amor al otro […] y en la esperanza religiosa". Así es como se da la trascendencia: "ese ir más allá es también, en cierto modo, una renuncia de sí, puesto que, querámoslo o no, nuestra vida es efímera […] La vida que tiene sentido —en latín se diría la vida que *sapit*, que tiene sabor y que siente el sentido— es la que se compromete con un sentido que la trasciende. Esta vida sentida, esta *vita sapiens*, que tiene sabor y sentido, es la excelsa esperanza del *homo sapiens*".[37]

[37] J. Grondin, *op. cit.*, pp. 156-157.

NIETZSCHE Y HEIDEGGER COMO PRECURSORES DE LA POSMODERNIDAD

Carlos Gutiérrez Lozano*

Resumen Nietzsche y Heidegger comparten un mismo punto de partida: el nihilismo. A partir de él, coinciden también, en su crítica, en conceptos fundamentales de la tradición filosófica occidental como el conocimiento, la verdad, el sujeto o el tiempo. A su vez, ambos proponen alternativas no metafísicas para pensar sobre el Ser, por lo que pueden ser considerados como precursores de la posmodernidad.

Abstract Nietzsche and Heidegger share the same starting point: the Nihilism. From it, they also agree in their critic on fundamental concepts of the western philosophical tradition as Knowledge, Truth, Subject or Time. In turn, both propose non-metaphysical alternatives to think about the Being, by which they both can be considered precursors of Postmodernism.

* Universidad Anáhuac, México.

Palabras clave
conocimiento, ser, misterio, *physis*

Keywords
knowledge, being, mistery, *physis*

Si bien es cierto que ya es un lugar común afirmar que Nietzsche y Heidegger pueden considerarse precursores de la así llamada posmodernidad,[1] sigue, al menos a mi parecer, sin quedar claro en qué consiste semejante anticipación. En el presente escrito, intento dos asuntos: en primer lugar, señalar los puntos donde me parece que tanto Nietzsche como Heidegger abandonan el pensamiento moderno, por considerarlo metafísico, anticipando en general el rechazo posmoderno a los conceptos metafísicos fuertes. En un segundo momento, pretendo proponer algunos puntos alternativos a la metafísica que no son tan comunes en la posmodernidad. En Nietzsche y en Heidegger, asistimos al ocaso de la metafísica y al resurgimiento del pensar.

Nietzsche y Heidegger como precursores de la posmodernidad

En efecto, Nietzsche y Heidegger son pensadores en la época de la muerte de la metafísica, que ellos nombraron con la palabra "nihilismo". Meditaron sobre este fenómeno de nuestro tiempo y vislumbraron algún posible comportamiento frente a él. En otras palabras, Nietzsche y Heidegger comparten la experiencia fundamental que es la carencia de Dios y de mundo y comparten asimismo el temple fundamental de la ausencia de patria.[2] Esta afinidad fundamental hace que compartan otros puntos importantes

[1] Nietzsche ha inspirado buena parte del pensamiento de autores como Fink, Löwith, Deleuze, Derrida, Foucault, Lyotard, Klossowski, Bataille, Heidegger, Severino, Colli, Montinari, Vattimo, etcétera. Acerca de Heidegger, escribe Xolocotzi: "las grandes líneas del trabajo filosófico 'continental' que se han desarrollado en el siglo xx como […] la de-construcción, principalmente con Jacques Derrida o Utte Guzzoni; la posmodernidad con Richard Rorty; el pensamiento débil con Gianni Vattimo; el postestructuralismo de Michel Foucault […] no se comprenden en su base sin la fenomenología heideggeriana". Ángel Xolocotzi, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 2007, n. 1, pp. 13-14.

[2] *Cfr*. Carlos Gutiérrez Lozano, *Ocaso de la metafísica y resurgimiento del pensar: Nietzsche y Heidegger*, México, Torres Asociados, 2011, pp. 240-244.

en sus respectivos planteamientos filosóficos. Los enumeramos a continuación.

Crítica a la teoría del conocimiento

Tanto en Nietzsche como en Heidegger se encuentra presente la crítica y el rechazo a lo que tradicionalmente se conoce como teoría del conocimiento. Más allá de una simple corrección a los términos del conocimiento como sujeto, objeto y la relación entre ellos —a saber, la verdad—, la crítica de ambos es mucho más radical: el conocimiento ha sido puesto siempre como el primer y primordial acceso al mundo. Sin embargo, los dos pensadores muestran que el conocimiento es un fenómeno derivado: es un constructo sobre algo originario que ha sido ocultado y dejado en el olvido. Eso originario es lo que Nietzsche llama "teoría perspectivista de los afectos" y Heidegger "la comprensión preontológica del mundo". Torres Vizcaya señala que en Nietzsche y Heidegger se da un *retroceso epistemológico*, el cual muestra el carácter derivado del conocimiento y la búsqueda de su carácter originario.[3] También señala que el método genealógico nietzscheano comparte con el proyecto ontológico fundamental de Heidegger el hecho de destruir la historia de la metafísica, la cual había puesto como *a priori* al conocimiento. Pues bien, "lo que hacen Nietzsche y Heidegger es retroceder ante ese *a priori* de la tradición y relativizar el conocimiento".[4] En efecto, Heidegger va más atrás de la estructura tradicional del conocimiento, la cual consiste en la relación sujeto-objeto y la transforma en la relación *Dasein*/ser-en-el-mundo. Así, puede afirmar que "el conocimiento es un modo del *Dasein* fundado en el ser-en-el-mundo".[5] Por su parte, Nietzsche va más atrás de la relación sujeto-objeto, en cuanto afirma que no existe ni lo uno ni lo otro, sino que está la vida como continua lucha de voluntades de poder en relación de conservación y aumento de poder. La conservación de poder es necesaria para la vida y es ahí donde coloca el conocimiento, en su utilidad para la vida.

[3] Manuel Torres Vizcaya, "Derribar ídolos, derrotar quimeras. Los espesores de la crítica al *logos* en Nietzsche y en el Heidegger de *Sein und Zeit*", *Pensamiento*, vol. 58, núm. 220, 2002, p. 93.

[4] "Las reflexiones de Nietzsche y Heidegger tienden a relativizar de forma concienzuda y reiterativa del poder que el conocimiento adquiere desde los tiempos iniciales de la determinación del saber. El *logos* inicial desplegado monotemáticamente como conocimiento puede ser ahora entendido como una tentativa legítima en sí misma pero que ha olvidado la vida y el *Dasein* en sus dinamismos más característicos y constitutivos", *ibidem*, p. 109.

[5] Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (trad. de Jorge Eduardo Rivera), Madrid, Trotta, 2013, pp. 88-89.

La verdad como acontecimiento hermenéutico

Por lo demás, el asunto del conocimiento lleva aparejada de manera ineludible la cuestión por la verdad, la cual fue transmitida siempre por la tradición, desde Platón, como corrección del enunciado en el sentido de adecuación entre el entendimiento y la cosa. Y esta concepción de verdad es rechazada en el planteamiento de ambos pensadores. En Nietzsche, por medio de la verdad como la interpretación cada vez más fuerte y, en Heidegger, por la verdad como desocultamiento del ser. En efecto, desde el principio, Heidegger se apoyó en la etimología griega de la palabra: *a-letheia*, des-ocultar, para enfatizar el carácter activo de la verdad frente al habitual carácter pasivo de ser-verdadero.[6] Esto se ilustra claramente en *Ser y tiempo*, cuando afirma que la verdad de los fenómenos consiste en su ser-descubiertos, pero tal verdad se retrotrae en última instancia al ser-descubridor del *Dasein.*[7] También en Nietzsche la verdad tiene un carácter activo, pues se trata de una interpretación que busca el acrecentamiento de la vida. En ambos casos, se apunta una dimensión eminentemente hermenéutica.[8] Torres Vizcaya ha buscado profundizar esta veta hermenéutica, en cuanto señala una correspondencia entre el concepto nietzscheano de *Auslegung* (interpretación) y el concepto heideggeriano de *Verstehen* (comprensión). Para ello, muestra que en Nietzsche está siempre presente una contraposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco, mientras que en Heidegger esa contraposición se da entre lo apofántico y lo hermenéutico. Lo apolíneo-apofántico ha sido el modelo seguido por la metafísica occidental hasta el momento. Por su parte,

> el factor dionisíaco-hermenéutico no sólo saca a la luz, en rigor, la trama de toda la metafísica sino que supone por su misma inercia un punto de vista alternativo vehiculado en la *interpretación* en Nietzsche y la *comprensión* en Heidegger. De la misma forma que el *Umsicht*, el ver en torno, mediado hermenéuticamente, es el contacto original con las cosas, el *protoconocimiento*, así la dimensión dionisíaca, el pensamiento trágico es ese mismo protocontacto con el mundo […] Y todo ello, en uno y otro caso, arraigado en un

---

[6] "Este concepto 'aletheiológico' de verdad permanece también después, a pesar de múltiples diferenciaciones y cambios, una constante en el esfuerzo de toda una vida de Heidegger por la clarificación del concepto de ser y explica sus incansables ataques a la teoría de la verdad como correspondencia". Dorothea Frede, "Stichwort: Wahrheit", en Dieter Thomä (ed.), *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, Verlag J. B. Melzer, 2003, p. 128.

[7] *Cfr*. M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 59-60.

[8] *Vid.* C. Gutiérrez Lozano, *op. cit.*, pp. 97-104.

carácter hermenéutico indiscutible: la vida como voluntad de poder y el *Dasein* como existencia interpretativo-comprensora.[9]

Así pues, tanto para Nietzsche como para Heidegger la verdad no es algo que dependa del sujeto o de su capacidad cognoscitiva; no es algo que está ahí y ya, sino que es una actividad de desvelamiento donde el ser tiene la "iniciativa": es el ser el que se desoculta y se esencia en cuanto verdad al *Dasein*, es el ser el que se desoculta en cuanto lucha de interpretaciones por el acrecentamiento de la vida. En ambos casos, la verdad no es algo dado, sino el acontecimiento mismo en que el ser se da. Por supuesto, Heidegger meditó ampliamente sobre la verdad del ser, mientras que, en Nietzsche, es más bien una consecuencia implícita de su pensar, pues el ser, en cuanto voluntades de poder, se da en la interpretación siempre más fuerte, la cual tiene que ser resguardada, en el sentido de ser afirmada por la voluntad de poder, por el ser del hombre.

Crítica al sujeto

Por otro lado, y aunque nunca concedido por Heidegger en su interpretación de Nietzsche, en ambos se da una crítica al concepto tradicional de sujeto. Los dos rechazan la posición de una subjetividad incondicionada como instancia última del conocimiento del ser. En Nietzsche, no hay sujeto, sino la vida entendida como lucha de voluntades de poder o bien el superhombre. Él rechaza el concepto de sujeto por considerarlo una ficción metafísica, la cual es el fundamento absoluto y de la cual deriva el concepto de sustancia, según lo afirma en sus fragmentos póstumos: "el concepto de *substancia* [es] una consecuencia del concepto de *sujeto*: ¡*no* a la inversa!".[10] El concepto de sujeto permite concebir al ser como presencia estable y, por ello, está contra el devenir de la vida. Torres Vizcaya señala como características de la alternativa nietzscheana al sujeto la

[9] M. Torres Vizcaya, "Del problema del conocimiento al conocimiento como problema. Una aproximación entre *Ser y tiempo* y *El nacimiento de la tragedia*", *Estudios Filosóficos*, vol. 52, núm. 150, 2003, p. 305. Con todo, es señalada también y con justa razón una diferencia importante: "lo que Heidegger hace es, en primer lugar, radicalizar ontológicamente la comprensión y, en segundo lugar, ligar la interpretación originariamente a aquélla. En este segundo caso, Heidegger va más allá del planteamiento de Nietzsche no sólo al ampliar y especificar el radio de acción de la comprensión sino al estructurar y desglosar 'dentro' de ésta a la interpretación". M. Torres Vizcaya, "La ausencia presente de Nietzsche en *Ser y tiempo*. Proximidad entre el concepto nietzscheano 'interpretación' y el heideggeriano 'comprensión'", *Estudios Nietzsche*, núm. 4, 2004, p. 175.

[10] Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889),* vol. IV, Madrid, Tecnos, 2006, p. 303.

recuperación de la inocencia del devenir: el cuerpo y el carácter hermenéutico del superhombre.[11] En el primer aspecto, recupera la figura del niño que juega como una superación del sujeto fuerte metafísico, mediante la consideración de la vida como un juego y como lucha de perspectivas en una visión "inocente" del mundo como devenir. "El sentido que ocupaba el sujeto es sustituido, en términos generales, por el cuerpo y ha de servir, en cuanto tal, como el verdadero *Leitfaden* para el estudio y comprensión de lo existente".[12] En cuanto al superhombre, se presenta como creador de sentidos y así escapa a la presencia estable de la metafísica tradicional. Además, el superhombre se constituye por las voluntades de poder, que escapan a un sujeto absoluto e incondicionado por medio del "perspectivismo, esto es, de la afirmación del carácter hermenéutico del devenir".[13] De ahí la afirmación de Sánchez Meca: "la voluntad de poder no es, por tanto, sino un modo de caracterizar la dinámica interminable de la recurrencia hermenéutica que jamás puede ser un sujeto".[14]

Y en Heidegger, por supuesto, no hay sujeto, sino *Dasein*, al cual le va el ser en su ser, y respecto del que se comporta de diversas maneras con los entes, en primer lugar, por la precomprensión del mismo en su vida fáctica. "Pensadas así las cosas, no sólo se ha ganado la facticidad del *Dasein* y la 'corporalidad' del hombre como Übermensch, perdida y nunca hallada en los oscuros vericuetos de la metafísica, sino que se ha recuperado el mundo en su constitución hermenéutica como piedra angular del nuevo esfuerzo filosófico".[15]

Torres Vizcaya compara estas posiciones con el sujeto trascendental de Kant y menciona que tanto en el superhombre como en el *Dasein* "se trata de un *a priori* desestructurante y esencialmente desconstructor que pretende hallar la instancia desde la que son posibles relativamente las realizaciones cognoscitivas humanas".[16]

Crítica al concepto lineal del tiempo

Por diversos caminos, tanto en Nietzsche como en Heidegger, los problemas anteriormente analizados, llevan a una consideración diferente del

[11] *Cfr*. M. Torres Vizcaya, "Renovación del sujeto y hermenéutica. La ausencia de Nietzsche en *Sein und Zeit*", *Azafea. Revista de Filosofía*, núm. 7, 2005, pp. 178-180.

[12] *Ibidem*, p. 178.

[13] *Ibidem*, p. 179.

[14] Diego Sánchez Meca, "Perspectivas actuales de interpretación del Übermensch nietzscheano", *ER, Revista de Filosofía*, núm. 14, 1992, p. 126.

[15] M. Torres Vizcaya, "Renovación del sujeto y hermenéutica. La ausencia de Nietzsche en *Sein und Zeit*", *Azafea. Revista de Filosofía*, núm. 7, 2005, p. 180.

[16] M. Torres Vizcaya, "Derribar ídolos, derrotar quimeras…", p. 115.

tiempo, pues en ambos el tiempo lineal se convierte en un garante metafísico del conocimiento, de la verdad y del sujeto. Nietzsche sale al paso de esa interpretación metafísica del tiempo con su doctrina y pensamiento del eterno retorno de lo mismo, mientras que Heidegger comprende el sentido del ser única y exclusivamente a partir del tiempo.[17] "Ambos luchan contra una concepción del tiempo que justifica y necesita un sujeto que represente la realidad de forma estable y categórica".[18] En efecto, el tiempo metafísico lineal hace que el presente sea el tiempo privilegiado, pues en él es posible asegurar al ser como presencia presente. El pasado y el futuro pierden consistencia ontológica en relación con el presente. No obstante, Nietzsche desenmascara la ficción metafísica de la presencia estable, pues el eterno retorno afirma la creación eterna de sentidos, lo cual, por supuesto, indica con claridad que no hay un sentido único y para siempre. Por su parte, Heidegger, de mano de los términos *Vorhandenheit* y *Zuhandenheit*, realiza su crítica al tiempo lineal de la siguiente manera: "toda ontología que reviste los caracteres de la *Vorhandenheit* se caracteriza por una concepción estática del ser en la que el sujeto es su vértice último y, paralelamente, la ontología basada en el modelo de la *Zuhandenheit* (la analítica existenciaria) delinea el sentido del ser como tiempo, lo que equivaldría en Nietzsche a la afirmación sin fisuras del devenir".[19]

Resumiendo los puntos anteriores, donde coinciden Nietzsche y Heidegger, puede suscribirse la afirmación de que "los dos proceden completamente de manera radical y sacuden los fundamentos de todo filosofar hasta ahora [...] ambos abren la perspectiva de un nuevo pensar".[20]

Nietzsche y Heidegger como pensadores "no posmodernos"

No tenemos que mostrar que las críticas de Nietzsche y Heidegger a los conceptos de conocimiento, verdad, sujeto y tiempo han sido ampliamente acogidas en los autores y temáticas posmodernas actuales. Ahora, en este

[17] Leyte señala como un antecedente nietzscheano en Heidegger lo siguiente: "existe un sentido originario de 'tiempo', que podemos llamar 'vida', 'historia', incluso 'naturaleza', anterior a cualquier oposición y división. Las diferencias dentro de este ser originario se producen de forma natural e inmediata". Arturo Leyte, *Ensaios sobre Heidegger*, Vigo, Galaxia, 1995, p. 175.

[18] M. Torres Vizcaya, "Renovación del sujeto y hermenéutica...", p. 181.

[19] *Ibidem*, p. 185.

[20] Mihailo Djuric, "Nietzsche und Heidegger", *Synthesis Philosophica*, núm. 4 ,1987, pp. 327-350. "En efecto, nada decisivo perderíamos si supusiésemos que la historia de la metafísica se reduce, por imaginar una esquematización, a tres peldaños básicos, a saber, el platónico-aristotélico, el cartesiano-kantiano y, finalmente, el nietzscheano-heideggeriano". M. Torres Vizcaya, "Del problema del conocimiento al conocimiento como problema...", p. 309.

punto, quiero presentar las alternativas de Nietzsche y Heidegger para la posmodernidad y ubicarlos como que guardan el pensar sin más.

*Filosofía como cuidar (guardar) el enigma (***Rätsel:** *Nietzsche) y el secreto* **(Geheimnis:** *Heidegger)*

Después de sus críticas, el mundo, el hombre, el tiempo, Dios, ya no aparecen como entes estables y definidos que deben ser captados adecuadamente por el pensamiento de un sujeto convertido en medida última de la realidad. Esto entraña dos nuevas orientaciones: una respecto de la realidad y otra respecto del pensar. En los siguientes apartados, trataré de esbozar esta nueva posibilidad.

Por lo que respecta a la realidad, me parece iluminador que Nietzsche hable del ser como enigma (*Rätsel*) y Heidegger como misterio (*Geheimnis*).

En el caso de Nietzsche, tenemos que al desenmascarar el mundo metafísico como inexistente y al declarar que la finalidad, la meta y la unidad son ficciones funcionales, y explicar el mundo real *deveniente* por medio de las voluntades del poder y el eterno retorno de lo mismo, resulta que

> el mundo no es una expresión enigmática de un orden escondido. Si se quiere hablar de un enigma del mundo, entonces debe por el contrario entenderse por ello precisamente aquello que *al final* surge, *después* de que la interpretación total metafísico-teológico-moral del mundo ha perdido su fuerza motivadora y paralelo a ello ha crecido siempre más ampliamente la inmanentización de la concepción de la realidad. Pero es preciso guardar expresamente *esta* enigmaticidad del mundo.[21]

Respecto del eterno retorno, Heidegger mismo señala que la doctrina de Zaratustra como visión y enigma sólo se percibe en el pensar, no en el saber de las ciencias. El pensamiento del eterno retorno no se deja refutar ni demostrar de un modo lógico o empírico, sino sólo *darse a pensar.* Esto es lo característico de la realidad, del ser, como enigma y misterio: lo que da que pensar. El enigma se refiere a lo ente en general, y un enigma debe adivinarse. Pero el adivinar es ya un salto.[22] “Este adivinar es un osar la verdad del ente en su totalidad”.[23]

[21] Günter Abel, *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1998, p. 319.

[22] M. Heidegger *Gesamt Ausgabe 44*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1986, p. 237.

[23] M. Heidegger, *Nietzsche I* (trad. de Juan Luis Vermal), Barcelona, Destino, 2000, p. 238.

A propósito de Zaratustra y su pensamiento más pesado, Heidegger declara que éste no es algo que se capte de una vez y para siempre de manera clara y distinta, sino que "el maestro sabe que lo que él enseña es sólo una visión y un enigma. Persevera en este saber que reflexiona".[24] El enigma de la realidad y del tiempo no cae dentro del marco representativo del pensar metafísico, sino que "sólo se puede llevar a visión por un pensar-interrogativo. Lo visto aparece así siempre como lo digno de ser cuestionado".[25] "Y en esto resulta aleccionadora la propuesta de Heidegger de entender aquello que en Nietzsche es una visión, un enigma, como tal visión y enigma: como lo que es digno de pensarse, lo que nos sitúa ante lo que merece la pena ser pensado".[26]

Por su parte, el pensar ontohistórico de Heidegger afirma que el nihilismo es una época de la historia del ser en la cual el ser se rehúsa en el ente. Así, el ser en cuanto tal ya no es un mero objeto del pensamiento, sino que es una veta inagotable para el pensamiento: "lo que por su esencia oculta salvaguardando y en esa esencia suya permanece allí oculto a sí mismo y, por lo tanto, en general, y sin embargo de cierto modo aparece, es, en sí mismo, lo que denominamos *misterio*".[27]

Precisamente porque el ser es misterio, la historia de la metafísica adquiere su dignidad como el espacio donde puede desocultarse: "la esencia de la metafísica descansa en que es la historia del misterio de la promesa del ser mismo".[28] Y dado que metafísica es igual a nihilismo, "la esencia del nihilismo según la historia del ser acontece como la historia del misterio, como la que da la esencia de la metafísica".[29]

El ser como misterio que da que pensar explica la historia del ser como olvido y abandono del ser y explica la posibilidad del otro comienzo: "Sólo esta esencia de la metafísica, el que ocultando cobije el desocultamiento del ser y sea así el *misterio* de la historia del ser, concede a la experiencia del pensar según la historia del ser el pasaje a la dimensión libre como la cual esencia la verdad del ser mismo".[30]

[24] M. Heidegger, "¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?", *Conferencias y artículos* (trad. de Eustaquio Barjau), Barcelona, Serbal, 1994, p. 114.

[25] *Ibidem*, p. 115.

[26] Remedios Ávila, *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Madrid, Trotta, 2005, p. 238.

[27] M. Heidegger, *Nietzsche II…*, p. 300.

[28] *Idem*.

[29] *Ibidem*, p. 306.

[30] *Ibidem*, p. 322.

La metafísica es el misterio impensado del propio ser. La metafísica es una época de la historia del ser mismo.[31] Pero hay que guardar el misterio pensando el ser como impensado, como lo que siempre da qué pensar.

Tanto Nietzsche como Heidegger destruyen la concepción del ser como presencia y lo entienden en términos no metafísicos, pues "el ser esencia en la medida en que —libertad de lo libre mismo— libera a todo ente hacia él y queda para el pensar como lo que hay que pensar".[32]

Nietzsche y Heidegger, como pensadores filosóficos, entienden el filosofar como guarda y cuidado incansable del enigma y misterio del ser, que, a pesar de las fijaciones provisionales, siempre da qué pensar, porque de suyo es lo impensado como tal. Esto revela una profunda humildad filosófica como característica fundamental después de la metafísica. La metafísica, desde Platón, ha querido descifrar el enigma y resolver el misterio, pero más bien se sugiere la actitud de respeto hacia el misterio. "Y, así, sigue a la búsqueda de un fundamento —aunque tal fundamento (*Grund*) se revele a la larga como una ausencia, como un abismo (*Abgrund*)— en pos de presuposiciones impremeditadas, pero dispuesto también a abandonar la 'arrogante pretensión' de conocerlo todo y a preservar el lugar 'sagrado' del misterio."[33]

El pensar del ser como regreso transformado a la physis

Como corolario a la consideración del ser como enigma y misterio, me parece que puede establecerse una relación entre el pensar el ser como enigma y misterio y aquello que era entendido originariamente por los griegos como *physis*. Si esto es así, entonces tanto Nietzsche como Heidegger serían pensadores más acá de la metafísica, en cuanto que piensan nuevamente el origen. Y, por supuesto, el regreso al origen indica la superación-torsión de la metafísica, en cuanto olvido y deformación suprasensible de ese origen. Así lo ve Torres Vizcaya cuando señala: "la lectura de Heidegger y Nietzsche convierte el problema de la 'naturaleza en un auténtico combate sobre el designio y tratamiento del *logos* en cuanto modo de acercamiento a la realidad, esto es, en cuanto a la manera de perfilar la mirada a lo existente".[34]

Physis es vertido al español como naturaleza. "Naturaleza es entendida aquí como lo que se despliega sin preocupaciones y que impera sin aten-

[31] *Cfr.* M. Heidegger, "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", *Caminos de Bosque* (trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza, 2000, p. 245.

[32] M. Heidegger, *Nietzsche II…*, p. 323.

[33] R. Ávila, *op. cit.*, p. 244.

[34] M. Torres Vizcaya, "Derribar ídolos, derrotar quimeras…", p. 98.

ción a nada, que crece por sí mismo [*Eigenwüchsig*]."[35] Heidegger concuerda con esta acepción cuando escribe: "*Physis* es la inicial palabra fundamental griega para el ser mismo, en el sentido de la presencia que surge de sí y de ese modo impera".[36] La *physis,* pues, es aquello que hace surgir todos los entes, pero que permanece en ese mismo hacer surgir como oculto. Y esa *physis* fue la que dio qué pensar originariamente a los griegos.

Ahora bien, Volkmann-Schluck afirma que Nietzsche entiende la naturaleza en el sentido de la *physis* griega,[37] mientras que Heidegger afirma que Nietzsche interpreta el ser como devenir y que desconoce el concepto de *physis.*[38]

Pero que lo desplegado por Nietzsche en su pensar pueda ser lo originario de la *physis* es señalado por Volker Caysa cuando habla de la no oposición de cultura y naturaleza en Nietzsche y que esta naturaleza se identifica con la *physis* griega. Entonces, la *physis* se entiende como "un ser total, que llega a ser por sí mismo, que crece por sí mismo, que a partir de sí mismo surge, sube, regresa a sí y perece".[39] Por su parte, ya se ha indicado que tanto Nietzsche como Heidegger buscan una nueva interpretación del tiempo. Claro está que esta nueva interpretación quiere retornar a lo originario. Así lo explica Leyte: "articular una filosofía del tiempo tiene que suponer pensar un *logos* que no sea sujeto, una *physis* que no sea lado integrante del absoluto".[40]

Si esto es así, entonces en Nietzsche el retorno a la originaria *physis* griega se da en términos de las voluntades de poder que son aquello que hace surgir, crecer y perecer todo, y en términos del eterno retorno como

---

[35] Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Die Philosophie Nietzsches. Der Untergang der abendländischen Metaphysik*, Würzburg, Königshausen & Neuman, 1991, p. 48.

[36] M. Heidegger, *Nietzsche I*, p. 175. Sin embargo, Leyte hace notar que "ya en Grecia el significado de *physis* es problemático", pues, por un lado, se refiere al conjunto de acontecimientos ligados a la vida del hombre (lo que modernamente llamamos naturaleza), "pero, por otra parte, *physis* significa también la naturaleza interna que rige cada cosa, cada desenvolvimiento, en definitiva el ser de cada cosa y, por eso, de todo. *Physis* significa así cada cosa que resulta presente, y la naturaleza de esa cosa, que de alguna manera no está presente". Arturo Leyte, *op. cit.*, pp. 203-204. En su lección sobre Heráclito, Heidegger se expresa de manera semejante: "la *physis* nombra aquello desde dentro de lo cual surgen de antemano tierra y cielo, mar y montaña, árbol y animal, hombre y Dios y de tal manera se muestran como surgientes, que en relación a ello son nombrables como 'entes'. A la luz de la *physis* recién llegan a ser visibles para los griegos los así llamados por nosotros procesos naturales en la forma de su 'surgir'". M. Heidegger, *Gesamt Ausgabe 55*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1994, p. 88.

[37] K-H Volkmann-Schluck, *op. cit.,* p. 48.

[38] *Cfr*. M. Heidegger *Gesamt Ausgabe* 87, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 2004, p. 74.

[39] Volker Caysa, "Natur, das Natürliche", en Henning Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, Verlag J. B. Melzer, 2000, p. 289.

[40] A. Leyte, *op. cit.,* p. 161.

lógica originaria de tal proceso. Y esto puede considerarse como enigma, pues el ser en cuanto voluntad de poder es algo que siempre da que pensar, sin poder ser aprehendido jamás en su totalidad.

Por su parte, Heidegger se confronta una y otra vez con el pensamiento griego. Me parece que un punto álgido de esa confrontación está presente en su lección *Introducción a la metafísica* de 1935, es decir, ya en los años de preparación de su pensar ontohistórico, en el que el ser se da a pensar en cuanto que determina su historia misma como destino y se muestra como misterio.

En esa lección, Heidegger rechaza la traducción de *physis* por naturaleza e intenta regresar a la fuerza de su contenido: "¿qué dice, pues, la palabra *physis*? Expresa lo que se abre por sí solo, lo que se despliega y se inaugura abriéndose; lo que se manifiesta en su aparición mediante tal despliegue y que así se sostiene y permanece en sí mismo; en breves palabras, lo que impera '*walten*' en tanto inaugurado y permanente".[41]

En seguida, Heidegger documenta el olvido del ser en cuanto *physis* por medio de cuatro distinciones fundamentales: ser y devenir, ser y aparecer, ser y pensar, ser y deber. En el transcurso de estas distinciones, la *physis* originaria griega pasó a ser mera presencia estable. A partir de esto, Heidegger se propone preguntar nuevamente de manera originaria, lo cual supone un regreso al origen y a la *physis*. Richard Polt se pregunta: "¿se dejarían superar estas contraposiciones a través de un regreso a la *physis*, a través de una meditación sobre el ser como un imperar surgiente-permanente? La relación de los presocráticos con la *physis*, tal como Heidegger la describe, se acerca mucho a su autocomprensión como uno que responde a la llamada del ser y se esfuerza por la pregunta por el ser y la nada. Según esto, ¿su intención se dirige a revitalizar el concepto presocrático de *physis*?"[42]

Leyte resume: "si esto es así, resulta claro que tanto Nietzsche como Heidegger son en cierto modo diversos principios del nihilismo, esto es, de la posibilidad misma de repensar el *logos*, el tiempo, y la *physis*, pero de pensarlos después de toda una historia de la filosofía, pero con la dificultad añadida de no encontrarse en el origen, en la ingenuidad que a un Heráclito le permitía simplemente afirmar: 'siendo este *logos* siempre'".[43]

Además, Heidegger restablece la relación originaria entre la *physis* y la *aletheia*, como aquel fondo que se oculta en su mostrarse y esto coincide

[41] M. Heidegger, *Introducción a la metafísica* (trad. de A. Ackermann), Barcelona, Gedisa, 1993, p. 23.

[42] Richard Polt, "Einführung in die Metaphysik", en Dieter Thomä (ed.), *op. cit.,* p. 179. El autor señala que la respuesta afirmativa es problemática, dado que los griegos no preguntaron por el horizonte donde se da el ser, es decir, por el tiempo.

[43] A. Leyte*, op. cit.*, p. 169.

con la verdad nietzscheana de la interpretación cada vez más fuerte. *Physis* y *aletheia* son conceptos eminentemente hermenéuticos que señalan al pensar una actitud determinada, lo que intentaré detallar en seguida.

Del ver metafísico a la meditación

Nietzsche y Heidegger se lanzan a la recuperación de Dios y del mundo a partir de la experiencia fundamental de su carencia, es decir, a partir de la experiencia del nihilismo. Pero también ambos pensadores buscan patria. La patria, entendida en sentido filosófico, sólo puede encontrarse en una nueva relación del pensar hacia el ser. El ser, como se ha visto, se caracteriza como enigma y misterio, pero la metafísica ha hablado de él como algo presente y objetivo. Entonces el pensar del ser en la superación-torsión de la metafísica no puede usar el lenguaje con que se dice el ser, porque es un lenguaje metafísico. Heidegger sostiene que el ser mismo puede hacer surgir el lenguaje apropiado a su verdad en su esenciarse. Pero para ello es preciso callar; es menester no decir, sino escuchar la voz del ser que en su ocultamiento se promete. Aun cuando siempre se corra el peligro de que la voz del ser devenga silencio. Esta experiencia es común a Nietzsche, el cual hace a Zaratustra, más que decir, balbucear o incluso callar frente al pensamiento abismal del eterno retorno.

Lo anterior muestra que tanto en Nietzsche como en Heidegger se da un ulterior desarrollo de la metafísica hacia el pensar el ser. Este tránsito indica un cambio de perspectiva. Y es que, si tomamos la terminología heideggeriana, el primer comienzo, el comienzo metafísico piensa el ser desde la perspectiva de la visión: el ser como aquello que se ve: *eidós*, *idea*, *Begriff*, *concepto*, mientras que en el otro comienzo se da prioridad al escuchar: *meditatio*, *Besinnung*, *meditación*.

Esto lo muestra Nietzsche cuando afirma respecto del nihilismo: "quien toma aquí la palabra, por el contrario, hasta ahora no ha hecho otra cosa más que *meditar*".[44] Y en otro fragmento: "inmensa recapacitación [*Selbstbesinnung*]: tomar conciencia de sí no como individuo sino como humanidad. *Recapacitemos* [*besinnen wir uns*], *pensemos hacía atrás: recorramos los pequeños y los grandes caminos*".[45]

Y también lo muestra Heidegger respecto de Nietzsche cuando en su lección sobre el eterno retorno afirma que "por esto exige Nietzsche siempre de nuevo y siempre en nuevas formas lo uno: *meditación* y nuevamente *meditación*".[46] Además, precisa que cuando se dice la esencia de la metafísi-

[44] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos* IV..., p. 489.
[45] *Ibidem*, p. 249.
[46] M. Heidegger, *Gesamt Ausgabe 44,* p. 189.

ca es el nihilismo, utilizando la expresión nietzscheana "Dios ha muerto", ello sería el tono negativo del asunto. El tono positivo (la metafísica es el misterio impensado del propio ser) es que tal vez sepamos algún día que el ser es lo más próximo y por ser lo más próximo lo pasamos siempre de largo. Los que no creen en Dios son quienes han abandonado la posibilidad de creer, porque ya no han podido buscar. Ya no pueden buscar, porque ya no piensan. No así el hombre loco: él busca a Dios. ¿Escuchamos el grito? No lo escucharemos hasta que empecemos a pensar. "El pensar sólo comienza cuando hemos experimentado que la razón, tan glorificada durante siglos, es la más tenaz adversaria del pensar".[47]

En consecuencia, Remedios Ávila considera que, al pensar con Nietzsche y Heidegger, "hay que prestarles atención y practicar con ellos lo mismo que Heidegger practicó con los que le precedieron: la meditación, la escucha atenta".[48] Por ejemplo, frente al nihilismo sólo hay dos maneras de escapar: "una es la complacencia en el peligro y la aventura; la otra es la instancia del pensamiento rememorativo […] en el vacío experimentado allí uno encuentra la ocasión de 'acordarse del ser'".[49] Heidegger expresa una idea semejante en su escrito *Superación de la metafísica*: "una cosa es sacar simplemente provecho de la tierra, otra acoger la bendición de la tierra y hacerse la casa en la ley de este acogimiento con el fin de guardar el misterio del ser y velar por la inviolabilidad de lo posible".[50]

Esto también lo practica Heidegger cuando afirma que la filosofía es meditación sobre el ser [*Seyn*] como también automeditación.[51] El pensar meditativo es opuesto al pensar calculador de la época técnica moderna.[52] Esta meditación en tiempos del nihilismo es caracterizada como una especie de piedad.[53] Remedios Ávila comenta sobre esto que en la filosofía, después de la metafísica, debe practicarse "la piedad como pregunta y como voluntad paciente de escucha y recepción para lo que es y ha sido desde siempre digno de ser pensado".[54] El mismo Heidegger, confrontán-

[47] M. Heidegger, "La frase de Nietzsche…", p. 247.

[48] R. Ávila, *El desafío del nihilismo…*, cit., p. 218.

[49] *Ibidem*, p. 222.

[50] M. Heidegger, "Superación de la metafísica", *Conferencias y artículos* (trad. de Eustaquio Barjau), Barcelona, Serbal, 1994, p. 72.

[51] *Cfr*. M. Heidegger, *Meditación* (trad. de Dina V. Picotti), Buenos Aires, Biblos, 2006, apdo. 14, pp. 56-69.

[52] *Cfr*. M. Heidegger, *Serenidad* (trad. de I. Zimmermann), Barcelona, Serbal, 2002, p. 19.

[53] Este término de origen latino tiene originariamente dos sentidos: "respeto, veneración, reconocimiento, gratitud, por un lado; y solidaridad, compasión, disponibilidad hacia todo lo que vive, por otro". R. Ávila, *op. cit.*, p. 12.

[54] *Ibidem*, p. 252.

dose con la técnica moderna, afirma que "el preguntar es la piedad del pensar".[55] Esta práctica, efectuada por Nietzsche y Heidegger, pensadores en el horizonte del nihilismo, se muestra como necesaria y hasta urgente en nuestro tiempo.

A un tiempo de indigencia, que se caracteriza por la huida de los dioses, corresponde también otra forma de devoción y de piedad: la de la escucha que sigue a la formulación de la pregunta. Se trata, en definitiva, de la meditación. Meditar no es refutar, sino recuerdo interiorizante (*Andenken*) y, por lo tanto, torsión de la esencia de la metafísica, que comenzó decantándose por la presencia.[56]

La superación-torsión de la metafísica y del nihilismo es posible sólo como pensamiento del ser como ausencia, como recuerdo,[57] como nostalgia,[58] como piedad.[59]

Además, por lo que respecta al ser humano, cuya característica primordial es su relación con el ser, se da un cambio del hombre entendido como *animal racional* —considerando la *ratio* como una facultad de ver, una facultad intuitiva (intelecto, ver dentro)— hacia el hombre como un ser "dispuesto afectivamente" (*Stimmung,* en Heidegger; *Affekte,* en Nietzsche). Esta disposición afectiva hace a Nietzsche pensar al hombre como multiplicidad de voluntades de poder o superhombre y a Heidegger como *Dasein*. En tanto disposición, podemos hablar, tanto en Nietzsche como en Heidegger, de un pensar en libertad (*Freiheitsdenken*) que supone, en tanto boceto, el tránsito al otro comienzo como una superación-torsión (desarrollo ulterior, más originario, destructor-constructor) del nihilismo metafísico, entendido éste como el primer comienzo.

Así, Heidegger puede compartir con Nietzsche la posibilidad de una nueva patria, en medio de la época del ser, conocida como nihilismo. Heidegger acuñó una palabra para esta posibilidad: la serenidad, la cual es

[55] M. Heidegger, "La pregunta por la técnica", *Filosofía, ciencia y técnica* (trad. de Francisco Soler y Jorge Acevedo), Santiago de Chile, Editorial Universitaria, p. 148.

[56] *Ibidem*, p. 245.

[57] "Pero el *An-denken* al que Heidegger nos ha remitido no puede ser concebido como una rememoración que 'recupera' el ser como algo que podemos encontrar cara a cara; la rememoración recuerda al ser justamente como lo que se puede solamente recordar, y nunca re-presentar". Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche* (trad. de C. Revilla), Barcelona, Paidós, 2002, p. 279.

[58] "La nostalgia es el dolor de la proximidad de lo lejano", M. Heidegger, "¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?...", p. 104. La nostalgia como la *Stimmung* del experienciar que el ser es lo más lejano, porque nunca representable, pero lo más próximo, porque hace ser a los entes.

[59] "En cierto modo, la *pietas* es un fenómeno opuesto al nihilismo. A la corrosión del que no cree en nada, se opone la piedad del que tiene la confianza en que, por encima de toda negación, hay algo que merece ser respetado, venerado, afirmado". R. Ávila, *op. cit.,* p. 32.

"apertura al misterio". Heidegger acierta cuando "propone la serenidad [como] un temple de ánimo más adecuado a la voluntad de escuchar, a la meditación y a la pregunta".[60] Así, "la serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir".[61]

A manera de conclusión

Nietzsche y Heidegger comparten la misma experiencia y el mismo temple fundamentales. Por ello, ambos se esfuerzan por pensar el ser en tal situación. Hoy, seguimos intentando, mediante sus escritos como aguijón y estímulo, escuchar lo que dice el ser en su pensar. Así, en ambos se percibe una superación-torsión de la visión metafísica, la cual consiste en vivir hasta el fondo tal experiencia de falta de fundamento para que sea posible, de nueva cuenta, el acceso originario a lo que se da. Por supuesto, no se trata de un simple regreso, porque la historia no puede no haber significado nada, pues pertenece esencialmente al ser. Más bien, lo fundamentalmente importante es el hecho de que Nietzsche y Heidegger intenten pensar de nuevo el origen precisamente después de esa historia. Y eso parece ser, al menos, una parte de lo que hoy busca y persigue el pensamiento posmoderno.

[60] *Ibidem*, p. 244.

[61] M. Heidegger, *Serenidad*…, p. 29-30. Queda abierta la pregunta si, y hasta qué punto, puede considerarse la serenidad como un temple de ánimo que abra plenamente al ser.

LA SOMBRÍA PERSPECTIVA DE LA DECADENCIA TECNOLOGIZADA DEL *CYBERPUNK*

Manuel Guillén*

Resumen Según el filósofo estadounidense Fredric Jameson, el *cyberpunk*, género relevante en el cine y la literatura, es un vehículo para cierto tipo de crítica, prognosis y diagnóstico de nuestra propia época (llamada "Modernidad tardía"). Implica una visión más allá de las seguridades sociales y filosóficas de la Modernidad. Es una clase de Naturalismo, pero sin la confianza en las posibilidades de la evolución social ni la fe en el progreso de la razón humana, características del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. En este artículo, intento hacer una descripción panorámica de esta propuesta ficcional.

Abstract According to American philosopher Fredric Jameson, cyberpunk, as an important genre in literature and cinema, is a vehicle for certain kind of critic, prediction and diagnosis of our own age (so called "Late Modernity"). It implies a view beyond the social and philosophical securities of Modernity. It's a certain type of Naturalism, without the confidence in the possibilities of social evolution or faith in the progress of human reason, typical in the 19th and the first half of 20th centuries. In this paper, I attempt to make a panoramic description of this fictional proposal.

* Dirección Divisional de Ciencias Administrativas, Sociales y Humanidades, Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Fredric Jameson, Modernidad, Modernidad tardía, Naturalismo, siglo xx, progreso, evolución social

Keywords
Fredric Jameson, Modernity, Late Modernity, Naturalism, 20th century, progress, social evolution

De acuerdo con el filósofo estadounidense Fredric Jameson, el *cyberpunk* —hijo rebelde de la ciencia ficción clásica— surge como respuesta estética al desbordamiento del mundo creado por la dinámica del capitalismo tardío. En ella, encontramos la expansión planetaria de la urbanización, el ecologismo interesado, la penetración universal de los capitales transnacionales y la omnipresencia vital de las tecnologías electrónica y cibernética; la puesta en marcha de una tecnología microcircuitada que todo lo delinea, lo controla y lo vigila.

En este contexto, las fantasías del *cyberpunk* son "an expression of transnational corporate realities as it is of global paranoia itself".[1] En tanto género artístico especialmente desarrollado en la literatura y el cine, el *cyberpunk* es, ante todo, el planteamiento de una disutopía, en la doble acepción del término. Por una parte, es lo opuesto a las utopías clásicas que poseían un halo redentor de armonía, concordia y superación de las contradicciones sistémicas de un mundo problemático. Por otra, constituye la negación de dicho género literario-filosófico, pues éste, por definición, propone un futuro deseable pero improbable, cuando no imposible, de llevarse a efecto.

En cambio, el *cyberpunk* plantea un porvenir atroz, cuya materialización cuenta con todas las probabilidades a favor. Representa el paso siguiente en la desaforada lógica del desarrollo de nuestra civilización. En este sentido, Jameson identifica dos características fundamentales del género: su construcción como reducción al absurdo del naturalismo y su configuración como prognosis de la inminente desaparición de la sociedad burguesa, que durante tanto tiempo ha sido llamada, eufemísticamente, "sociedad civil"; desaparición de la sociedad civil, pero no del capitalismo que la posibilitó históricamente como modo de producción y como motor

[1] "Una expresión de las realidades del corporativismo internacional como de la propia paranoia global". Fredric Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres, Verso, 1991, p. 38. La traducción es mía.

generador de la sociabilidad humana con base en la mercantilización y la generación del valor de cambio.

Si uno de los elementos primordiales del naturalismo clásico fue subrayar las fronteras entre la vida del arrabal y la burguesa para, en buena medida, reforzar las seguridades de autopercepción social del grueso de sus lectores burgueses, el *cyberpunk* retoma el estilo y reproduce en parte el esquema naturalista, aunque en clave disgregadora, puesto que "mantiene un parecido de familia con todo esto, aunque con enormes modificaciones estructurales e ideológicas, la más fundamental de las cuales parece ser la de que una cierta alteridad se evapora de esta imagen".[2]

Porque si, como revela la imaginería del *cyberpunk*, la civilización capitalista está en su fase crepuscular, también denominada posmodernidad, entonces todos —alienados, burgueses, privilegiados—, en tanto que productos estructurales de la Modernidad, seremos excéntricos. De aquí la aseveración de Jameson: "uno de los rasgos característicos de la posmodernidad reside en el debilitamiento, cuando no la rotunda desaparición de justamente esta categoría de alteridad y terrorífica diferencia de especie".[3] De manera que esta estética de lo ominoso cumpliría así un movimiento en bucle; es decir, dialéctico. Al mismo tiempo, es consecuencia y pronóstico de un cambio paradigmático en la percepción de la realidad social, de la concepción ideológica que le es propia y de la sensibilidad estética que trasvasa todo lo anterior en diversas manifestaciones artísticas.

Consideremos, así, los momentos del imaginario social[4] señalados en el esquema de abajo: los seis cuadrantes configuran los nodos sociales que estructuran el mundo por venir, desde la perspectiva desencantada de la contemporaneidad. Tras la quiebra de los "mundos soñados", paralelos y complementarios del socialismo y del liberalismo, que dieron forma al lance desenfrenado hacia el futuro del siglo xx,[5] la prognosis de la coexistencia humana global afirma un mundo en el que los sueños se tornan pesadillas. En otras palabras, es la asunción explícita de que no sólo es desencaminado imaginar un futuro de plenitud histórica sin parangón, a

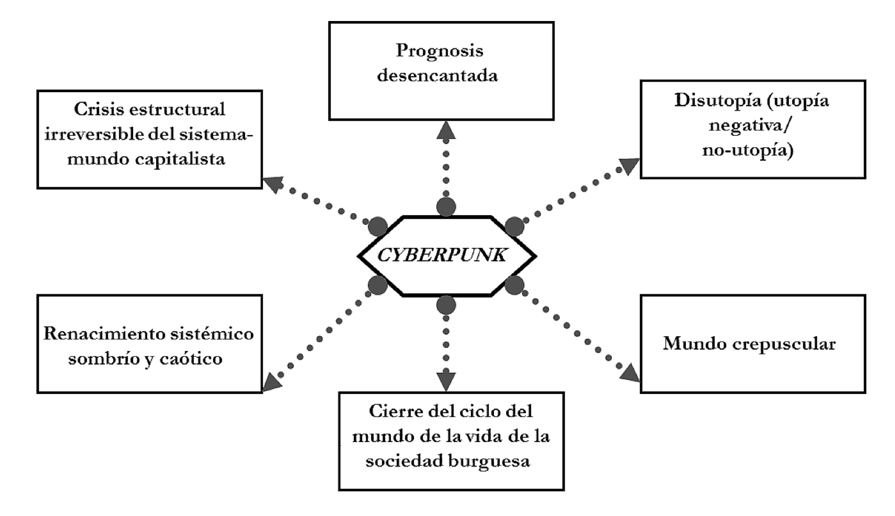
[2] F. Jameson, *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta, 2000, p. 132.

[3] *Ibidem*, pp. 132-133.

[4] Sobre ellos, puede referirse lo que afirmó el teórico pionero de los imaginarios sociales, Cornelius Castoriadis: "El hecho de que la historia sea creación se escinde en estos dos conceptos: es un hacer; este hacer se apoya en el imaginario [...] en el hacer hay necesariamente la referencia a lo real-racional [...] el hacer humano necesariamente teje un contenido imaginario conjunto, una red simbólica, una referencia a lo real-racional, una referencia a lo funcional". *Historia y creación*, México, Siglo XXI, 2011, pp. 99-100.

[5] Un análisis puntual, detallado y penetrante de estos "mundos soñados" lo ofrece la filósofa estadounidense Susan Buck-Morss en su obra *Mundo soñado y catástrofe*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004.

la manera de los historicismos de los siglos XIX y XX, sino que es, asimismo, antiempírico no pensar lo contrario. Si ha de haber un desarrollo histórico coherente, tenderá hacia la entropía de los logros civilizatorios burgueses, sin solución de continuidad de la herencia que de ellos pudiera quedar.



Esquema de la sedimentación narrativo-ideológica del cyberpunk

En la esquematización propuesta, convergen las construcciones ficcionales propias de la literatura y el cine —y actualmente también de los cómics, las series en línea y los videojuegos—, unidas a consideraciones del análisis cultural que han estado en el ambiente teórico y estético desde hace un par de generaciones. En conjunto, ensamblan los motivos recurrentes de la imaginación social globalizada que enfrenta en su cotidianidad el acelerado proceso de disolución de las grandes estructuras de la Modernidad: el Estado, la nación y la economía local.[6]

De esta guisa, la estética *cyberpunk* recoge y proyecta en un cúmulo de obras[7] una abigarrada imaginería crepuscular en la que se mezclan los más inquietantes avances de la cibernética, la ingeniería genética y la física

[6] Para un análisis de esto, puede verse el contundente ensayo de Koijin Karatani, "Revolución y repetición", *Theoría*, núm. 20/21, junio, 2010, pp. 11-25.

[7] El lector interesado puede recurrir a tres clásicos del género: *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, de Philip K. Dick (al igual que su brillante versión cinematográfica, *Blade Runner*, del director Ridley Scott, 1982), la trilogía *cyberpunk* de George Alec Effinger (hay ecos del primer libro de ésta, *Cuando falla la gravedad*, en la cinta de 1995, *Strange Days*, de Kathryn Bigelow) y *Neuromante* de William Gibson (igualmente, motivos de esta novela componen parte de la trama de la película *The Matrix* [1999], de los hermanos Wachowski). De todas, hay diversas ediciones en castellano y en el original en inglés.

nuclear, con el montaraz resurgimiento de atavismos tribales, místicos y oscurantistas —la neobarbarie— de la así llamada época postindustrial,[8] en medio de ciudades hacinadas, polucionadas y decadentes, constituyendo, de ese modo, la propuesta artística más viable para sondear, criticar y prospectar el devenir del actual sistema-mundo.

El *cyberpunk*, en fin, presenta un mundo al borde del caos, la desesperanza y la anomia. La ebullición de paranoia, pérdida de sentido y desintegración social que el género machaca en sus más acabados momentos, lo ha consolidado como una tierra fértil para la condena de nuestros tiempos, cuya acelerada decadencia no parece dirigirse a una edad diversa de la que la sombría perspectiva del hijo rebelde de la ciencia-ficción clásica hace patente.

Por medio del invariable punto de partida de la desintegración o decadencia del mundo tal como lo conocemos, ya por la destrucción voluntariosa con medios tecnológicamente catastróficos, como la guerra nuclear, las invasiones o los riesgos tecnobiológicos desatados; ya por la cortocircuitación del sistema social debido al peso de sus propias aporías políticas y sociales, el *cyberpunk* retrotrae a la civilización a un punto de no retorno. Al mismo tiempo, lugar de desolación que nacimiento de un nuevo futuro. Pero lo más interesante es que el producto de dicho parto no puede ser luminoso.

En la proyección de las posibilidades sombrías del desarrollo ulterior del capitalismo tardío, tras su periodo de final implosión en tanto que sistema económico vinculado con la vitalidad del Estado-nación, "la exploración visionaria del *cyberpunk* [...] ocupa el lugar que, en último término, podría corresponder a una teoría completa de lo que sigue a la sociedad civil".[9] Aquí, el término "sociedad civil" indica la epopeya completa de la sociedad burguesa que, quinientos años después de su nacimiento, comprendió finalmente que las contradicciones subyacentes a su ideología, modo de ser, fundamentos filosóficos y, sobre todo, a su sistema de cohesión social con base en el Estado regulador, eran irresolubles; algo que el largo siglo XX, de pensamiento posmodernista, puso de relieve: desde la crítica radical al pensamiento ético y racionalista occidental de Nietzsche,

[8] El término, aunque no original de él, ha quedado firmemente asociado con el trabajo teórico del sociólogo estadounidense Daniel Bell, quien en su obra de inicios de los setenta, *El advenimiento de la sociedad postindustrial,* Madrid, Alianza, 2002, puso a circular el concepto con base en tres premisas generales: *1)* el capitalismo ha entrado en la era de la primacía del conocimiento y los servicios; *2)* la tecnología se dirige a un nivel máximo de autorreferencialidad, al tiempo que se fusiona con el sistema científico, y *3*) la inminente urbanización total volverá obsoletos los sectores primario y secundario en la productividad de las naciones.

[9] F. Jameson, *Las semillas del tiempo*, p. 135.

a quien bien puede considerársele como el primer filósofo posmodernista —¡postoccidentalista!— del siglo xx, si tomamos su muerte como referencia simbólica y su filosofía como referencia seminal de dicho modo de pensamiento, pasando por el ominoso repaso de los callejones sin salida de la sociedad burguesa tecnologizada, a cargo de Theodor Adorno y Max Horkheimer, hasta llegar a los desarrollos analíticos sarcásticos, e incluso cínicos, de pensadores como Jean Baudrillard y Slavoj Zizek en la última parte del siglo pasado. En suma, la posmodernidad fue el pensamiento de la aporía global de nuestra civilización. La ciencia ficción distópica es el paso siguiente en esta lógica de pensamiento. En ella, lo irresoluble se vuelve inerradicable; he ahí uno de los motivos más inquietantes de este subgénero ficcional.

La estrategia creativa de la *cyberpunkización* de la sociedad ha servido entonces como la ampliación de los medios críticos conceptuales por vía de la cultura de masas o cultura pop, en una variación autorreferencial de la sociedad insospechada para los antiguos paladines de la diferencia entre alta y baja cultura, como fue el caso del eminente filósofo de la cultura alemán Theodor Adorno. Así se muestra desde la fundacional versión cinematográfica de la novela *Do Androids Dream with Electric Sheep?*, de Philip K. Dick, *Blade Runner* de Ridley Scott, filmada en 1982, donde se presenta una futura ciudad de Los Ángeles atestada de gente, hipertecnologizada, plagada de tribus urbanas, animales artificiales, ingeniería genética de tianguis, policías desenfrenados y androides humanizados en rebeldía, hasta la reciente cinta *Elysium* (2013) de Neill Blomkamp, en la que el realizador no imaginó Los Ángeles del futuro como una sucursal hiperpoblada y desregulada del Tokio actual, como hiciera Scott hace una generación, sino que la imaginó como una de las peores ciudades miseria de Latinoamérica: el Bordo de Xochiaca en la periferia paupérrima de la Ciudad de México (y fiel a su estilo hiperrealista, que mostró en forma espectacular desde su ópera prima de 2009, *District 9*, fue justo en ese sitio donde la cinta fue filmada). Un universo de masas humanas que viven en la perdición del desempleo crónico, la insalubridad, el crimen, el hambre y la degradación irremisible del medio ambiente que los rodea. Controlados por robots policías y mercenarios-soldados a las órdenes del gobierno de los millonarios, poderosos y exquisitos que viven aislados no ya de estas comunidades, sino del planeta, en una estación espacial, sucursal sideral de Beverly Hills, conocida como Elysium.

Así, se preserva el *pathos* de la decadencia sistémica, pero sin resolución emancipatoria, como se pensó durante buena parte de la Modernidad. El sistema-mundo capitalista entra en un *impasse* posthumanista y postnacionalista —ya efectivo en nuestros días en muchos lugares del mundo—, pero nunca postproductivo. Los ejes de su dinámica vital, fabri-

cación y mercantilización, venta y consumo masivos, siguen intactos. Ha cambiado la sociedad que lo sostiene, pero no su vigencia económica. Es más, el cariz de la sociedad gira en torno de su realidad corporativa, como en los ejemplos emblemáticos de *Blade Runner* y *Elysium*. De esta manera, el giro *cyberpunk* muestra la construcción del presente como pasado de un futuro inminente. Grado extremo de la dialéctica de lo nuevo y lo viejo, esencial en la autocomprensión de la Modernidad,[10] ya que no sólo el pasado se construye desde el presente, sino el propio presente *in progress* se vuelve pasado del porvenir imaginado en clave hiperrealista como debacle de su ser.

[10] Esto fue desarrollado con maestría por Hans Robert Jauss; *vid.* su ensayo, "Tradition, innovation, and aesthetic experience", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 46, núm. 3, 1988, pp. 375-388.

CRISTIANISMO EN TIEMPOS DE POSTCRISTIANDAD
RELIGIÓN Y POSMODERNIDAD EN GIANNI VATTIMO

Ricardo Marcelino Rivas García*
y Juan Tavares Ramírez**

Resumen En el presente trabajo, exponemos los planteamientos de Gianni Vattimo en torno a un innegable regreso de lo religioso en la época posmoderna. Asimismo, esbozamos los rasgos que podría tener una religión que pueda ser relevante para este contexto, según la concepción del filósofo de Turín y las coincidencias de tal religión posmoderna (débil) con el mensaje cristiano más auténtico: caridad y amistad.

Abstract In this paper, we present the approaches of Gianni Vattimo around an undeniable return of religion in the postmodern era. Equally, we outlined the features that could have a religion that may be relevant for this context, according to the philosopher of Turin's conception and coincidences of such postmodern religion (weak one) with the most authentic Christian message: love and friendship.

* Dirección Divisional de Ciencias Administrativas, Sociales y Humanidades, Universidad Intercontinental, México.
** Facultad de Filosofía, Seminario Diocesano de San Juan de los Lagos, México.

Palabras clave
pensamiento débil, hermenéutica, secularización posmoderna, cristianismo débil

Keywords
weak thought, hermeneutics, postmodern secularization, weak Christianity

La posmodernidad es una etapa de muchas contradicciones. El campo de la filosofía de la religión no es la excepción. En la época actual, hay filósofos y críticos que hablan de la religión en maneras muy distintas y dispares. Existen quienes mantienen la idea de que ha quedado como una etapa prefilosófica, de inmadurez del conocimiento humano, que ya se ha superado. Asimismo, hay los que, ya sea por herencia o por inercia, se proclaman ateos o los que simplemente se olvidan de opinar al respecto. Además, existen aquellos que constatan un auténtico renacimiento de lo sagrado, una recuperación del pensar en la religión y en el Ser Supremo. Hablan de un retorno a casa, de un reencuentro con lo que se había mantenido en el olvido, pero que no se había perdido del todo. Se habla de un replanteamiento de lo único que puede dar respuesta a las preguntas sobre las razones últimas de la existencia humana; a saber, de la religión. Entre estos últimos filósofos, se menciona Gianni Vattimo, quien, en su caminar filosófico, ha pasado por Nietzsche, Heidegger, Lyotard y Gadamer, hasta llegar a su propuesta de una ontología débil. Nos adentraremos al pensamiento vattimiano en cuanto a su propuesta religiosa, su forma de ver este *revival* religioso, su crítica al ateísmo infundado de otros filósofos posmodernos y la importancia que tiene la secularización para poder asumir y vivir este renacimiento de lo sagrado. Asimismo, consideraremos la influencia que debe tener la hermenéutica en este renacer de la religión. Por último, estudiaremos sus propuestas acerca de cómo debería ser el cristianismo a partir de todas sus reflexiones con base en la *kénôsis* divina y la actitud amigable de la herencia que esa misma tradición religiosa ha legado a Occidente.

Vuelta a la religión en Vattimo y la posmodernidad

La religión no está muerta... Dios sigue en circulación.[1]

Al igual que varios pensadores representativos de finales del siglo pasado,[2] Gianni Vattimo está convencido de que en la época del fin de la Modernidad ya no hay motivo para no volver a la religión. No hay razones para que alguien se proclame ateo. Todo lo contrario, después del anuncio de "la muerte de Dios", tras el fin de la metafísica y luego de la disolución de los metarrelatos predominantes de la Modernidad —uno de ellos, el de la inminente e irreversible secularización—, ahora tenemos motivos para proclamar que la religión no está muerta.

Así como las huellas de Nietzsche y Heidegger son determinantes en el desarrollo del pensamiento débil, estos autores también pueden ayudar a repensar con seriedad el cristianismo, ya sea porque el proyecto fracasado de la Modernidad buscó a todas luces la descristianización de Occidente o por la propia herencia cristiana compartida por el filósofo turinés: "que ahora creo encontrar de nuevo pero que, en realidad, no he abandonado nunca verdaderamente".[3]

Haciendo suyas las expresiones de Benedetto Croce: "no podemos no decirnos cristianos" o la de Martin Heidegger: "*Nur noch ein Gott kann unsretten*" ("Sólo un dios puede salvarnos"),[4] Vattimo ve como salida al fra-

[1] Expresión con la que termina el diálogo entre Richard Rorty y Gianni Vattimo, dirigido por Santiago Zabala; Richard Rorty, Gianni Vattimo y Santiago Zabala, "Diálogo. ¿Cuál es el futuro de la religión después de la metafísica?", en R. Rorty y G. Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía,* Paidós, Barcelona, 2005, p. 124 (en adelante, *El futuro de la religión*); ["la religione no è morta... Dio è ancora in circolazione...", R. Rorty, G. Vattimo y S. Zabala, "Quale futuro aspetta la religione dopo la metafisica?", en R. Rorty y G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia.* A cura di Santiago Zabala, Garzanti, Milán, 2005, p. 89 (en adelante, *Il futuro della religione*) y las citas y referencias de ésta y las demás obras originales en italiano se pondrán entre corchetes]. Richard Rorty, filósofo estadounidense, profesor de Humanidades en la Universidad de Virginia, es otro de los forjadores de la posmodernidad. Se ha centrado más en la filosofía pragmática, en especial en su obra *Consequense of pragmatism,* 1982 (*Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996). Uno de sus aportes más interesantes —y polémicos— es el tema de la solidaridad. Ha participado en algunos trabajos con Vattimo. Por su parte, Santiago Zabala, además de estudiar el pensamiento de Gianni Vattimo, ha escrito algunos libros con él.

[2] José María Mardones, *Síntomas de un retorno*, Santander, Sal Terrae, 1999.

[3] G. Vattimo, *Creer que se cree,* Barcelona, Paidós, 1996, p. 30 (en adelante, *Creer que se cree*, seguido de la página) [ed. orig. *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?,* Milán, Garzanti, 1998, p. 24; las páginas de la edición italiana se citarán entre cochetes].

[4] Famosa frase que pronunció Heidegger en una entrevista, publicación póstuma en

caso de la Modernidad la vuelta (*Kehre)* a Dios y la religión, "porque en el mundo en el que Dios ha muerto —se han disuelto los metarrelatos y se ha desmitificado afortunadamente toda autoridad, también la de los saberes 'objetivos'— nuestra única posibilidad de supervivencia humana reside en el precepto cristiano de la caridad".[5] De ese modo, de manera paradójica, la "muerte de Dios" nos regresa a Dios. El turinés llega a la conclusión de que ha sido fácil el retorno al cristianismo en gran medida por la herencia cristiana que tenemos en Occidente.[6]

La religión se experimenta como un retorno, como una *Kehre*. ¿Por qué decir que es un retorno? No se trata de algo nuevo ni de algo que debe comenzar de cero, sino de algo que ya tenemos y quizá estaba en el olvido: "Vuelve a hacerse presente algo que creíamos definitivamente olvidado, la *reactualización* de una huella semiborrada, la *reagudización* de una herida, la *reaparición* de lo reprimido, la *revelación* de que de lo que pensábamos que había sido *überwindung* (superación verificación y consiguiente puesta a un lado) resta sólo una *Verwindung*, una larga convalecencia que debe ajustar cuentas con la huella indeleble de su enfermedad".[7]

El término *Verwindung* es clave en el pensamiento vattimiano. Heredado de Heidegger, en virtud de los múltiples significados que involucra (curación, aceptación, resignación, vaciamiento, distorsión, alivianamiento, etc.), indica el recuperarse de una enfermedad (en este caso, la metafísica moderna o el pasado) en la aceptación consciente de que estamos destinados, de todas maneras, a llevar los signos de ella. Vattimo la emplea para expresar algo que se retoma y se supera, pero manteniendo lo pasado. Nuestro pensador insiste en este asunto de la recuperación, porque tiene que ver con uno de los temas del discurso que pretende desarrollar una vez que intenta individualizar la secularización como rasgo constitutivo

Der Spiegel, 23, 1976.

[5] G. Vattimo, "La edad de la interpretación", en R. Rorty y G. Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía,* pp. 80-81(en adelante, "La edad de la interpretación"); "'Non possiano non dirci cristiani' perché nel mondo in cui Dio è moro —si sono dissolti i metaracconti e si è fortunatamente demitizzata ogni autorità, anche quella dei saperi 'oggettivi'— la nostra unica possibilità di sopravvivenza umana è riposta nel precetto cristiano della carità", G. Vattimo, "L'età dell'Interpretazione", en R. Rorty y G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia.* A cura di Santiago Zabala, Milán, Garzanti, 2005, p. 57 (en adelante será citado "L'età dell'Interpretazione").

[6] G. Vattimo, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 122-124 (en adelante, *Después de la cristiandad*). [ed. orig. *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso,* Garzanti, Roma, 2002, pp. 102-104]. *Creer que se cree,* p. 40 [32].

[7] G. Vattimo, "La huella de la huella", en Jacques Derrida y G. Vattimo, *La religión,* Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1997, p. 109 (en adelante, "La huella de la huella"). Las cursivas son mías.

de una auténtica experiencia religiosa. No es sólo un renovado interés personal, piensa el filósofo, sino que advierte un renacer del interés religioso en el clima cultural en el que se mueve. En la posmodernidad, se habla de un retorno, de un replanteamiento, pues es la recuperación de una experiencia hecha ya de algún modo.[8] Es el retorno del *lógos* al *mythos*. En estas sociedades plurales, se han desarrollado formas de retorno a la tradición religiosa, aunque, en muchos casos, puede ser por reacción —imitativa o defensiva— a este pluralismo.[9] Tal es el caso de los integrismos y neofundamentalismos.[10]

Contra aquellos que creían que a esta época podría llamársele postcristiana o incluso postreligiosa, los hechos demuestran que no lo es en absoluto; hay evidencia que sostiene que el sentir y el pensar religioso han vuelto; además, en la actualidad, la filosofía ya no puede considerar la vitalidad social de la religión como una manifestación de retraso cultural o como expresión de una alienación ideológica.[11] Ya no puede vérsele como aquella etapa superada por la era de la razón o era positiva. Si bien a lo largo del siglo xx, las religiones habían aparecido como formas de experiencia residual, destinadas a agotarse a medida que se imponía la forma de vida moderna, hoy aparecen de nuevo como posibles guías para el futuro.[12]

Aquí, de manera especial, nos interesa el renacimiento del cristianismo, pero no es sólo una reviviscencia de la presencia social y cultural de la Iglesia católica; también se multiplican otras experiencias religiosas más o menos heterodoxas, vinculadas tanto con el vástago cristiano como con la tradición islámica, aunque inspiradas, asimismo, en otras tradiciones, como las de las religiones orientales; por ejemplo, en el budismo.[13]

Volver a pensar en lo sagrado, en Dios, en las razones últimas de la existencia, es algo que todos vivimos como algo olvidado, apartado, sepultado en una zona no exactamente inconsciente de nuestra mente, que habíamos a veces rechazado en forma violenta por considerarlo un conjunto de ideas infantiles.[14]

---

[8] *Creer que se cree,* pp. 10-11 [8-9].

[9] *Después de la cristiandad,* p. 29 [21].

[10] Jürgen Habermas, "Apostillas sobre una sociedad postsecular", *Revista colombiana de sociología*, núm. 31, Bogotá, 2008, p. 171. *Vid.* Ricardo M. Rivas, " 'Secularización' y 'Postsecularización': ambigüedades, paradojas y desafíos para el cristianismo", *Mayéutica*, núm. 39, Madrid, 2013, pp. 275-296.

[11] *Después de la cristiandad*, pp. 108 y 113 [90 y 94].

[12] *Creer que se cree,* p. 22 [17-18].

[13] *Después de la cristiandad*, p. 107 [87].

[14] *Creer que se cree,* p. 11 [9]. El promotor del pensamiento débil confiesa que, en su personal retorno a la religión, interviene la experiencia de la muerte —de personas queridas con las que se había pensado recorrer un camino mucho más largo—; también concluye que

Según Vattimo, el retorno a la religión en nuestra cultura occidental empezó inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial por la decepción de la razón instrumental que administró el dolor y la muerte en los campos de exterminio, por el miedo a una posible guerra atómica, luego por el miedo a la proliferación incontrolada de armas y, posteriormente, al comprobar los riegos que corre la ecología. Otro temor, aunque menos difundido, pero quizá con más consecuencias, es el de la pérdida de sentido de la existencia desde esa segunda mitad del siglo XX.[15]

En este tiempo, la búsqueda de Dios no se da por medio de las pruebas metafísicas clásicas; ahora, la concepción de la religión de nuestra era es prioritariamente existencial; hoy, se buscan las pruebas de Dios, sobre todo, en la precariedad y tragedia de la condición humana: Auschwitz, la destrucción del colonialismo eurocéntrico, las contradicciones de la tecnociencia, la devastación ecológica y los problemas de la bioética, por mencionar sólo algunos ejemplos.[16] Un aspecto relevante que no podemos olvidar, nos recuerda Vattimo, es el significado que reviste la religión para grupos sociales en busca de una identidad que los salve de las situaciones de anomía —utilizando el término de Durkheim— en que la evolución del mundo postindustrial los ha arrojado. Esta necesidad de identidad es otro potente factor de reviviscencia de la religión en nuestra sociedad.[17] Se replantea la cuestión religiosa porque, en este mundo, no se hallan todas las respuestas a preguntas trascendentales. Como comenta Vattimo, "los postulados de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios en Kant se justifican precisamente con un argumento de este tipo: hay que tener un sentido del esfuerzo por hacer el bien, por actuar de acuerdo con la ley moral, es necesario poder esperar razonablemente que el bien (es decir, la unión de virtud y felicidad) se realice en otro mundo, dado que en éste evidentemente no se da".[18]

---

tiene que ver con la fisiología de la madurez y el envejecimiento. *Creer que se cree,* pp. 12-13 [16]; "El retorno a la religión y la idea de pensamiento débil es posible que sea consecuencia de experiencias de dolor, enfermedad, muerte de personas queridas", *Creer que se cree,* p. 33 [27]. A esto hay que añadir la necesidad de perdón como contenido característico de la experiencia religiosa; pero esto no se trata sólo de una satisfacción psicológica individual. "La huella de la huella", p. 119; *Creer que se cree,* p. 39 [32].

[15] "La huella de la huella", pp. 110-111.

[16] *Creer que se cree,* p. 103 [84-85].

[17] El término anomía (o anomia, de ἀνομία) se refiere al conjunto de situaciones que derivan de la carencia de normas sociales o de su degradación; *vid.* Émile Durkheim, *El suicidio*, Buenos Aires, Tomo, 1998, pp. 10-15; E. Durkheim, *La división del trabajo social*, México, Colofón, 1998, pp. 79-95.

[18] *Creer que se cree,* pp. 13-14 ["I postulati dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio in Kant si giustificano proprio con un argomento di questo tipo. Se deve avere un senso lo sforzo di fare il bene, di agire secondo la legge morale, bisogna che si possa

A decir del turinés, ante este tipo de problemas que rebasan la razón, el pensamiento cristiano puede dar una respuesta convincente, ya que es capaz de proporcionar criterios rigurosos y ciertos en estos terrenos; criterios que una filosofía laica penetrada de espíritu crítico no ha podido definir con la misma decisión y claridad.[19]

Se rememora la religión y se abandona el sueño idealista por circunstancias históricas; se presenta como la consecuencia de un proceso histórico en el que se han quebrado proyectos, sueños de renovación y esperanzas de rescate. El retorno de la religión y de la cuestión de la fe no carece de relación con la historia mundana y no se reduce a un mero tránsito de fases de la vida.[20] La desilusión ocasionada por las promesas de la Modernidad también es una causa para el *revival* religioso: "creíamos poder realizar la justicia en la tierra, vemos que no es posible, y recurrimos a la esperanza en Dios. Nos amenaza la muerte como acontecimiento ineludible y huimos de la desesperación dirigiéndonos a Dios y a su promesa de acogernos en su reino eterno".[21] De igual forma, el fenómeno del retorno de la religión parece que hoy está ligado a la aparente insolubilidad y, no en pocas ocasiones, a cuestiones contradictorias que traen los instrumentos de la razón y de la técnica, en particular, la bioética —desde la manipulación genética hasta los asuntos ecológicos— y todos los problemas asociados con la irrupción de la violencia en las nuevas condiciones de existencia de la sociedad masificada.[22]

Todos estos temas "tocan esas auténticas columnas de Hércules que son los límites entre la vida y la muerte, o los de la libertad y la autodeterminación, los del destino de la persona —un terreno, por lo tanto, donde parece inevitable enfrentarse con lo sagrado—".[23] Todos estos problemas provocados por la tecnociencia, que ésta deja sin resolver, nos llevan a buscar al Ser Supremo, a Dios. Una vez más, parafraseamos las palabras con

---

ragionevolmente sperare che il bene (e cioè l'unione di virtù e felicità) si realizzi in un altro mondo, visto che in questo palesemente non si dà." *Credere di credere*, pp. 10-11].

[19] *Después de la cristiandad*, p. 109 [91].

[20] *Ibidem*, pp. 14-16 [11-13].

[21] *Creer que se cree,* p. 16 ["Credevano di poter realizzare la giustizia sulla terra, vediamo che non è possibile, e ricorriamo alla speranza in Dio. Incombe su di noi la morte come evenienza ineludibile, sfuggiamo alla disperazione rivolgendoci a Dio e alla sua promessa di accoglierci nel suo regno eterno", *Credere di credere,* p. 13].

[22] *Ibidem*, pp. 16-17 [13]. Las cuestiones que se abren parecen con frecuencia demasiado grandes como para ser resueltas con la única ayuda de la argumentación racional. *Después de la cristiandad,* p. 108 [90]; *Creer que se cree,* p. 104 [85].

[23] *Después de la cristiandad,* p. 108 ["Esse toccano quelle vere e propie colonne d'Ercole che sono i confini tra vita e morte, o quelli della libertà e autodeterminazione, del destino della persona – dunque un terreno dove sembra inevitabile che si incontri il sacro", *Dopo la cristianità*, p. 90].

las que Heidegger traía a colación a Hölderlin, "de esto 'sólo un dios puede salvarnos' (*Nur noch ein Gott kann unsretten*). Además de estas circunstancias que motivan el resurgimiento de la religión, podrían distinguirse otras de carácter político, como la incidencia del papado de Juan Pablo II en la erosión y después en la auténtica disolución de los regímenes comunistas de Europa del Este o el influjo de líderes religiosos de manera más evidente en el mundo musulmán, donde los *ayatollah* se han apropiado del liderazgo político; ello es efecto de una renovada sensibilidad religiosa en el siglo xx.[24] No obstante, como apuntaremos más adelante, ello no significa el retorno a los tiempos de cristiandad.

Ateísmo y religión posmodernos

Es de suponerse que las proclamas de "la muerte de Dios" de Nietzsche y el "fin de la metafísica" de Heidegger han tenido un peso clave para el desarrollo de la filosofía vattimiana.[25] Uno de ellos se refiere a la disolución del ateísmo fuerte o militante. Si Dios ha muerto (el Dios racional y moral) y la filosofía ha tomado en consideración que no puede captar con certeza el fundamento último, ha concluido, asimismo, el ateísmo filosófico, porque tampoco puede tenerse la certeza de la inexistencia de Dios. Como explicamos al inicio del presente escrito, debido a que se han abandonado las pretensiones de objetividad de la metafísica, hoy nadie debería poder decir que "Dios no existe".[26]

En nuestros días, el ateísmo ya no es el "prometeico" (como el que representaban Feuerbach o Marx), sino el dionisiaco (nietzscheano), un ateísmo nada trágico, perplejo: "Dios no es el contrincante del hombre, sino el imposible Absoluto que se nos desvanece en la experiencia radical de la relatividad del todo".[27] Hoy en día, no es posible sostener un pensamiento ateo militante, pues no se teoriza explícitamente acerca de la falsedad de la religión y menos se dan razones sobre su imposibilidad; simplemente, puede apreciarse cierta indiferencia hacia ella. Cuando mucho, admite que se dé una experiencia religiosa totalmente diferente a la del pensamiento racional, como un mero asunto de sentimiento.[28] Vattimo hace hincapié en que tanto la filosofía continental como la anglosajona

[24] *Creer que se cree,* pp. 19-20 [15-16]; *Después de la cristiandad,* p. 29 [22].

[25] Aunque no sólo Nietzsche y Heidegger dan cuenta del final de la metafísica: "es, en definitiva, el mundo babélico de la modernidad tardía el que 'verifica', por decirlo así [...] el final de la metafísica". *Después de la cristiandad,* pp. 13-14 [9].

[26] *Después de la cristiandad*, p. 13 [9]; *Creer que se cree,* p. 81 [66].

[27] J. M. Mardones, *Posmodernidad y cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1988, p. 97; *vid.* pp. 83-86.

[28] *Después de la cristiandad,* p. 110 [91].

no sólo ya no quieren pensar en replantearse la pregunta por Dios, sino que hace mucho que no tienen un lugar para la teología. Por ello, el renacimiento de la religión en la cultura contemporánea no puede dejar de representar un problema para una filosofía que se ha acostumbrado a no considerar relevante la cuestión de Dios.[29]

El ateísmo posmoderno no es de reapropiación, sino humanista. Es un nihilismo positivo o un "pesimismo no trágico" abierto a la pluralidad de creencias:

> sin Dios, se trata ahora de buscar sentido en la pérdida de sentido. Ver la existencia desfundamentada como *chance*. Es el nihilismo como valor, como ocasión para elegir y dar valor a las cosas [...] no hay que entender la apertura nihilista como ocasión para asentar nuevos valores absolutos. Esto significa recaer de nuevo en el teísmo, sustituir un absoluto por otro [...] Un ateísmo afirmativo y abierto como éste es fuente de creatividad y expectación continua ante la vida.[30]

Contra todos aquellos que sostienen un ateísmo teórico-metafísico, Vattimo defiende que ya no puede hablarse de ateísmo en sentido "fuerte", pues, una vez abandonadas las pretensiones de objetividad de la metafísica, hoy nadie debería poder decir que "Dios no existe". Si estamos de acuerdo con Nietzsche en que Dios ha muerto —es decir, que el fundamento de la estructura metafísica y moral de lo real se ha desfondado— y si la filosofía ha considerado que no puede captar con certeza los cimientos trascendentales de lo existente, entonces se ha *finiquitado,* también, la necesidad del ateísmo filosófico. Sólo una filosofía "absolutista, fuerte, totalitaria" puede sentirse autorizada para negar la experiencia religiosa.[31]

Nuestro autor reafirma una y otra vez que no hay razones filosóficas fuertes y plausibles —tampoco podría haber razones *científicas* fuertes— para ser ateo ni para rechazar la religión. Así como la Modernidad derrumbó toda prueba metafísica de la existencia de Dios, ahora, con el fin de la Modernidad —y de su metafísica centrada en la razón y en el sujeto—, se ha declinado toda posibilidad de negar filosóficamente la existencia de Dios.[32] De tal modo que el final de la metafísica y la muerte de Dios han liquidado, además, las bases filosóficas del ateísmo. Los filósofos de hoy parecen ser, en su mayoría, irreligiosos o antirreligiosos sólo por inercia o

[29] *Ibidem,* pp. 110-112 [92-94].

[30] J. M. Mardones, *Posmodernidad y cristianismo,* p. 85.

[31] *Después de la cristiandad,* pp. 13-14 [9].

[32] *Creer que se cree,* p. 22 [17]; *Después de la cristiandad,* pp. 26, 112 y 113 [19, 93 y 194].

por mero hábito, pero no por fuertes razones teóricas. Si hoy existe silencio de la filosofía sobre Dios, carece de razones filosóficamente relevantes. Durante la Modernidad, se negaba a Dios ya sea porque no era verificable por medio del experimento científico, o bien, debido a que se le reconocía como una fase irremediablemente superada del proceso de ilustración de la razón. Ahora bien, si estos metarrelatos han quedado fuera de juego con el final de la metafísica, esos motivos ya no son válidos. El hecho es que, con el ocaso de los grandes metarrelatos, han disminuido todas las razones fuertes para el ateísmo filosófico.[33] "Si ya no vale el metarrelato del positivismo, ya no se puede pensar que Dios no existe porque no es un hecho verificable científicamente. Si ya no vale el metarrelato del historicismo hegeliano o marxista, ya no se puede pensar que Dios no existe porque la fe en él corresponde a una fase superada de la historia de la evolución humana."[34]

Para Vattimo, la expresión "Dios ha muerto" significa que el Dios —fundamento último y, por tanto, el Dios de la razón metafísica— ya no es sostenible. Por tanto, a la luz de la experiencia posmoderna, el filósofo ratifica que es de nuevo posible *creer* en Dios; que somos libres de nuevo para escuchar e interpretar la palabra de la Escritura, pues no hay una filosofía que considere que puede demostrar la no existencia de Dios. En el final posmoderno de las filosofías obsesionadas con el fundamento, lo que nos queda como referencia para la religión es la noción bíblica de la creación, de la contingencia e historicidad de nuestro existir.[35] En forma paradójica, el mismo Nietzsche (en *Frammenti postumi*) habla de la creación de nuevos dioses, prevé que su sombra continuará durante mucho tiempo y presenta como hipótesis la posibilidad de una religiosidad panteísta, puesto que, en el fondo, es sólo el dios moral-racional el que está superado.[36] El filósofo turinés lo pone en estos términos:

> el "dios moral", esto es, el fundamento metafísico, ha muerto y está sepultado; pero se trata, precisamente, del que Pascal llamaba "el dios de los filósofos".[37] De hecho, parece haber muchos indicios de que justamente la muerte de este dios ha liberado el terreno para una renovada vitalidad de la

[33] *Después de la cristiandad,* pp. 28,110 y 111 [21, 92 y 93].

[34] *Ibidem*, p. 111 ["Se non vale più il metaracconto del positivismo, non si può più pensare che Dio non esiste perché non è fatto accertabile scientificamente. Se non vale più il metaracconto dello sotoricismo hegelisano o marxista, non si può più pensare che Dio non esiste perché la fede in lui corrisponde a una fase superata della storia dell'evoluzione umana", *Dopo la cristianità*, p. 92].

[35] *Ibidem,* p. 14 [9].

[36] *Ibidem,* pp. 21 y 111 [15 y 92].

[37] En otro momento, Vattimo manifiesta que el dios que niega Nietzsche es el dios, relojero supremo y arquitecto, del racionalismo ilustrado; *ibidem,* p. 111 [92].

> religión [...] Hoy parece que uno de los principales efectos filosóficos de la muerte del dios metafísico y del descrédito general en el que ha caído todo fundacionalismo filosófico es el de liberar el campo para una renovada posibilidad de la experiencia religiosa.[38]

Si la posmodernidad es la época de la superación de la metafísica —desde luego, la moderna—, de acuerdo con el autor, la misma filosofía que plantea el problema de la superación de la metafísica es la que descubre la positividad de la experiencia religiosa.[39] "El retorno a la religión parece depender de la disolución de la metafísica; esto es, del descrédito de toda doctrina que pretenda validez absoluta y definitiva como descripción verdadera de las estructuras del ser".[40] Lo mismo se asegura por la caída de los metarrelatos: "la filosofía ha redescubierto la plausibilidad de la religión (sólo) porque se han disuelto las metanarraciones metafísicas y puede por ende mirar la necesidad religiosa de la conciencia común al margen de los esquemas de la crítica ilustrada".[41] No es la religión la que ha desaparecido, sino las teorías que pensaban que la habían liquidado: el cientificismo positivista, el historicismo hegeliano y, después, marxista. En la era de la Modernidad, el lugar de la religión no era sino provisional: un error destinado a ser desmentido por la racionalidad científica o un momento que debía ser superado por el desarrollo de la razón hacia formas de autoconciencia más plenas y "verdaderas". Pero lo que hoy ha sucedido es que tanto la creencia en la verdad objetiva de las ciencias experimentales, como la fe en el progreso de la razón hacia su pleno esclarecimiento aparecen, precisamente, como creencias superadas.[42] La Modernidad que proclamaba la desmitificación ahora se ha convertido en un mito; es la época de la erección de nuevas mitificaciones o de nuevos ídolos, como lo describe Vattimo: "todos estamos ya acostumbrados al hecho de que el desencanto del mundo haya producido también un radical desencanto respecto de la

[38] *Ibidem*, p. 26 ["il 'Dio morale', cioè il fundamento metafisico, è morto e sepolto. Ma si tratta, appunto, di quello che Pascal chiamava el Dio dei filosofi. Sembra infatti da molti segni che proprio la morte de questo Dio abbia libertato il terreno per una rinnovata vitalità della religione [...] oggi sembra proprio che uno dei principali effetti filosofici della morte del Dio metafisico e del discredito generale, o quasi, in cui è caduto ogni fondazionnovata possibilità dell'esperienza religiosa", *Dopo la cristianità*, p. 19].

[39] "La huella de la huella", p. 124.

[40] *Después de la cristiandad,* pp. 29-30 ["il ritorno della religione sembra dipendere dalla dissoluzione della metafisica, e cioè dal discredito de ogni dottrina che pretenda di valere assolutamente e definitivamente come descrizione vera delle strutture dell'essere", *Dopo la cristianità*, p. 22].

[41] "La huella de la huella", p. 116.

[42] *Creer que se cree,* p. 22 [18].

idea misma de desencanto; o, en otras palabras, que la desmitificación se ha vuelto, finalmente, contra sí misma, reconociendo como mito también el ideal de la liquidación del mito".[43]

Religión y secularización posmodernas

Uno de los conceptos capitales en el pensamiento vattimiano es el de *secularización*, del que aporta una peculiar tematización. La secularización, es decir, la disolución progresiva de toda sacralización naturalista, es la esencia misma del cristianismo.[44] La secularización viene a ser para la religión lo que al *ser* de la filosofía era la *Verwindung* de la que hablaba Heidegger. Puede decirse que, así como la *Verwindung*, la secularización es como una superación, pero no en el sentido de suprimir lo anterior, sino como una recuperación. "Secularización significa relación de procedencia desde un núcleo de lo sagrado del que uno se ha alejado y, sin embargo, permanece activo, incluso en su versión 'decaída', distorsionada, reducida a términos puramente mundanos".[45] Según Vattimo, se trata tanto de recordar el origen olvidado, cuanto de recordar que ya siempre lo habíamos olvidado y que la rememoración de este olvido y de esta distancia es lo que constituye la única experiencia religiosa auténtica.[46] Este tema es central, ya que el reconocimiento del parentesco entre historia o debilitamiento del ser y secularización de lo sagrado en la tradición occidental abre un vastísimo terreno de reflexión tanto para la filosofía en cuanto tal como para la autointerpretación de la experiencia religiosa.[47]

El filósofo identifica la secularización con la encarnación o *kénôsis* divina.[48] Sostiene que la encarnación de Jesús, la *kénôsis* (el rebajarse de

[43] *Ibidem,* p. 23 ["Tutti siamo ormai abituati al fatto che il disincanto del mondo ha prodotto anche un radicale disincanto dell'idea stessa d dissincanto; o, in altri termini, che la demitizzazione si è alla fine rivolta contro se estessa, riconoscendo come mito anche l'ideale della liquidazione del mito", *Credere di credere,* p. 18].

[44] *Ibidem*, p. 54 [44].

[45] *Ibidem*, p. 11 ["secolarizzazione significa per l'appunto, e anzitutto, rapporto di provenienza da un nocciolo di sacro da cui ci si è allontanati e che tuttavia rimane attivo anche nella sua versione 'decaduta', distorta, ridotta a termini puramente mondani", *Credere di credere,* p. 9].

[46] *Ibidem,* p. 12 [9-10].

[47] *Después de la cristiandad,* p. 37 [29].

[48] Este término *kénôsis* al que se refiere Vattimo es el que encontramos en el Nuevo Testamento y alude a la encarnación; es decir, al abajamiento de Dios al nivel del hombre. "ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι ευρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος" ("antes se despojó a sí mismo, tomando forma de esclavo, hecho a semejanza de los hombres; y en su condición exterior, presentándose como hombre") *Filipenses*, 2, 7.

Dios) es, en sí misma, ante todo, un hecho arquetípico de secularización.[49] Así como sucede con la encarnación (*kénôsis*), la secularización es el debilitamiento del *ser*. La *kénôsis*, secularización, es el sentido del mensaje cristiano que habla de un Dios que se encarna, se rebaja y confunde todos los poderes de este mundo.[50]

Asimismo, secularización es la disolución de la imagen del Dios violento, del Dios de la metafísica, al que se le ha llamado *ipsum esse (metaphysicum) subsistens*; secularización es el desmentir los rasgos naturales-racionales, de la divinidad. Podemos señalar que fue a partir de la reflexión sobre la obra de René Girard (*De las cosas escondidas desde la fundación del mundo*)[51] que en cierto punto Vattimo se encontró problematizando en torno de una lectura débil de Heidegger y de la idea de que la historia del ser tuviera como hilo conductor el debilitamiento de las estructuras fuertes y de la supuesta perentoriedad del dato real exterior; ello lo interpretó como la transcripción de la doctrina cristiana de la encarnación del Hijo de Dios.[52] Para explicar el sentido que la interpretación de la doctrina cristiana de la encarnación posee como anuncio de una ontología del debilitamiento, el filósofo recurre a otra célebre obra de Girard, *La violencia y lo sagrado*,[53] donde este autor explica que las sociedades humanas se mantienen unidas por un poderoso impulso imitativo (mimético); pero éste es, además, la raíz de los conflictos que amenazan con disolverlas. Desde la perspectiva de la obra de Girard, la concordia sólo se restablece hallando un chivo expiatorio contra el que pueda canalizarse la violencia. La teología cristiana tradicional perpetúa el mecanismo victimario concibiendo a Jesucristo como la "víctima perfecta".[54] En cambio, Girard expresa que esta lectura victimaria de la Escritura es errónea, puesto que Jesús no se encarna para proporcionar al Padre una víctima adecuada a su ira, sino que viene al mundo para desvelar y, por ello, también para liquidar el nexo entre la violencia y lo sagrado. Esta es la visión que el turinés quiere adoptar en su concepción de la religión; a saber, no es la imagen de un Dios violento que exige una víctima (o chivo expiatorio), sino la de un Dios que se abaja, que perdona, un Dios más del amor que de la ley, un Dios secularizado (*kenótico*).

Éste será un elemento de los textos de Girard de mayor influencia: la encarnación debe entenderse como la disolución de lo sagrado en cuanto

---

[49] *Creer que se cree,* p. 34 [27]; *Después de la cristiandad,* p. 85 [71-72].

[50] *Después de la cristiandad,* p. 101.

[51] René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* París, Grasset, 1978.

[52] *Creer que se cree,* pp. 33-34 [27-28].

[53] R. Girard, *La violencia y lo sagrado,* Barcelona, Anagrama, 1983 [*La Violence et le sacré,* París, Grasset, 1972].

[54] *Creer que se cree,* p. 35 [28].

violento.[55] Vattimo apunta: "Girard ha mostrado, a mi modo de ver, que si hay una verdad 'divina' en el cristianismo, ésta consiste justamente en el desvelamiento de los mecanismos violentos de los que nace lo sagrado de la religiosidad natural; esto es, lo sagrado característico del Dios metafísico".[56] Con base en esta misma idea, comenta que el Dios al que muchos en la actualidad están dispuestos a abrirse continúa teniendo caracteres del Dios violento de las religiones naturales.

> lo sagrado natural es violento no sólo en cuanto que el mecanismo victimario supone una divinidad sedienta de venganza, sino también en cuanto que atribuye a esta divinidad todos los caracteres de omnipotencia, absolutidad, eternidad y "trascendencia" [...] El dios violento de Girard, en definitiva, es en esta perspectiva, el dios de la metafísica, el que la metafísica ha llamado también *ipsum esse subsistens,* porque tal como ésta lo piensa, condensa en sí eminentemente, todos los caracteres del ser objetivo.[57]

El objetivo conjunto de la secularización y la disolución de la metafísica es superar esa idea de un Dios y una metafísica que ejercen violencia. Vattimo no se conforma con que el final del Dios metafísico despoje los prejuicios de la religión natural; no es suficiente para preparar el reencuentro con el Dios cristiano; la ontología débil no será sino sólo una preparación negativa para el retorno de la religión.[58] Pero la secularización no sólo tiene un carácter negativo. La centralidad de esta idea como hecho positivo intrínseco a la tradición cristiana no sólo radica en negar o en debilitar, sino que permite mostrar en plenitud su valor:

> secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, al carácter laico del Estado, a una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, no debe ser entendida como una disminu-

[55] *Después de la cristiandad,* p. 53 [42]; *Creer que se cree,* p. 37 [30].

[56] *Idem* ["Girard ha mostrato, secondo me in modo convincente, che se c'è una verità 'divina' nel cristianesimo, questa consiste proprio nello svelamento dei meccanismi violenti da cui nasce el sacro della religiosità naturale, cioè il sacro caratteristico del Dio metafisico", *Dopo la cristianità*, p. 42].

[57] *Creer que se cree,* pp. 37-38 ["il sacro naturale è violento non solo in quanto il meccanismo vittimario suppone una divinità assetata di vendetta, ma anche in quanto attribuisce a questa divinità tutti i caratteri di onnipotenza, assolutezza, etternità e 'trascendenza' [...] Il Dio violento de Girard, insomma, è in questa prospettiva il Dio della metafisica, quello che la metafisica ha chiamato anche lo *ipsum esse subsistens,* che riassume in sé in forma eminente tutti i caratteri del 'essere oggetivo come essa lo pensa", *Credere di credere,* p. 30].

[58] *Ibidem,* p. 38 [31].

ción o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la *kénôsis,* el abajamiento de Dios, el desmentir los rasgos "naturales" de la divinidad.[59]

La secularización es un modo en el que la *kénôsis* continúa realizándose en términos cada vez más claros. Esta última viene a desmentir los sueños metafísicos de la religión natural que piensa a Dios como lo absoluto, omnipotente, trascendente; o sea, como el *esse subsistens* en el que se funda la metafísica de la identidad, que ejerce violencia contra lo diferente, lo múltiple y lo mudable.[60]

Ahora bien, hay un punto problemático en la secularización, pues ésta produce un efecto desmitificador. Vattimo apuesta por una obligada desmitificación del texto evangélico, una eliminación del mito, para hablar con sensatez al hombre medianamente culto de hoy. Una vez más, el ejemplo de desmitificación nos lo pone Dios, que elimina del juego todos los caracteres transcendentes, incomprensibles, misteriosos y extravagantes, con la encarnación. El autor habla tanto de desmitificación en las Escrituras, como de la moral.[61] Asimismo, alude, siguiendo la línea secularizante, a la desmitificación de los dogmas, de la visión cristiana de Dios, sin temor a desfigurarse y a perder lo esencial: "lo que vemos claro con la idea de secularización como rasgo esencial de la historia de la salvación es que no podemos, y sobre todo no debemos, dejarnos alejar de la enseñanza de Cristo por prejuicios metafísicos".[62] Aquí, desmitificación no se relaciona con racionalización, como comúnmente se entiende a partir de la Ilustración moderna. Desmitificación significa, si se nos permite la expresión, "desmetafisicación".

Aunque el pensamiento vattimiano gire en torno de la secularización, ésta tiene un límite que se torna la esencia del cristianismo, a saber, *el mandamiento del amor*: "—éste sí no es secularizable, porque, si queremos, es un mandato 'formal', casi como el imperativo categórico kantiano—;

[59] *Ibidem,* p. 50 ["Secolarizzazione come fatto positivo significa che la dissoluzione delle strutture sacrali della società cristiana, il passaggio a un'etica dell'autonomia, alla laicità dello stato, a una meno rigida letteralità nella interpretazione dei dogmi e dei precetti, non va intesa come un venir meno o un congedo dal cristianesimo, ma come una più piena realizzazione della sua verità che è, ricordiamolo, la *kenosis*, l'abbassamento di Dio, la smentita dei trati 'naturali' della divinità", *Credere di credere,* pp. 40-41].

[60] *Ibidem,* pp. 52 y 54 [43-44].

[61] *Ibidem,* pp. 61-62, 65-66 [49-51, 53-54].

[62] *Ibidem*, p. 69 ["Ciò [...] che ci si fa chiaro con l'idea di secolarizzazione come tratto essenziale della storia della salvezza, è che non possiamo e soprattutto non dobbiamo lasciarci allontanare dall'insegnamento di Cristo a causa di pregiudizi metafisici", *Credere di credere,* p. 56].

no manda algo determinado y de una vez por todas, sino aplicaciones que se debe 'inventar' en diálogo con las situaciones específicas".[63] El criterio que la tradición cristiana, empezando por san Agustín, nos señala es *Dilige et quod vis fac* (ama y haz lo que quieras). El único límite es la caridad.[64]

Religión y hermenéutica

Para nuestro filósofo, es primordial la encarnación de Dios —deja a un lado su condición divina, se rebaja—, en ella se seculariza. Aunque, aparentemente, no haya relación alguna, Vattimo otorga a la hermenéutica la misma importancia. Dios continúa revelándose, sólo que para poder experimentarlo será necesaria la interpretación. Dios sigue realizando la *kénôsis;* se continúa actualizando el abajamiento y, por medio de ella, sigue su revelación. Para el filósofo, el hombre religioso debe interpretar esa revelación que no es estática, ni acabada. Tal es la importancia de la interpretación para este autor que ha declarado que la época posmoderna puede identificarse como la era de la interpretación:[65] "antes de la Ilustración, nos decían que únicamente teníamos deberes para con Dios, y durante la Ilustración, nos dijeron que también teníamos deberes para con la razón. Ambas, sin embargo, *la edad de la fe* y *la edad de la razón,* estaban equivocadas. Hoy parece que estamos en la *edad de la interpretación*".[66]

De acuerdo con Vattimo, la filosofía hermenéutica, en su versión más radical, puede resumirse con la frase de Nietzsche: "no hay hechos, sólo interpretaciones". Paul Ricoeur lo retoma en su escrito *El conflicto de las interpretaciones* y nuestro autor refiere esta obra para indicar que es la esencia misma del mundo de la Modernidad tardía.[67] Reconoce que su ontología

[63] *Ibidem,* p. 79 ["–questo sì non secolarizzabile, ma proprio perché, se vogliamo, è un comando "formale", quasi come l'imperativo categorico kantiano; non comanda qualcosa di determinato una volta per tutte, ma applicazioni che si devono 'inventare' in dialogo con le situazioni specifiche", *Credere di credere,* p. 65].

[64] *Después de la cristiandad,* p. 63 [51]; *Creer que se cree,* pp. 75 y 119 [62 y 97].

[65] "La edad de la interpretación", p. 65 [61]; es más que sugerente el título de la intervención de Gianni Vattimo en este libro *El futuro de la religión*. "'La edad de la interpretación' comienza por mostrar cómo la hermenéutica ha cambiado la realidad de las cosas". *Vid.* Santiago Zabala, "Introducción: una religión sin teístas ni ateos", en R. Rorty y G. Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía,* Barcelona, Paidós, 2005, pp. 36-37 [29].

[66] *El futuro de la religión,* p. 109 ["Prima dell'illuminismo, credevamo di avere doveri solo verso Dio; con l'illuminismo, credevamo di avere doveri anche verso la Ragione. Ambedue, *l'età della Fede e l'età della ragione*, però, erano sbagliate. Oggi sembreremmo essere nell'età dell'Interpretazione", *Il futuro della religione*, p. 77].

[67] *Después de la cristiandad,* pp. 64-65 [53].

débil es, asimismo, sólo una arriesgada interpretación.[68] Al temor de que fundar su concepto de religión y su ética sobre una ontología del debilitamiento pudiese parecer un retorno a la metafísica, responde: "pero si la ontología de la que se trata habla del ser como algo que constitutivamente se sustrae, y cuyo sustraerse se revela también en el hecho de que el pensamiento no puede ya considerarse como reflejo de estructuras objetivas, sino sólo como arriesgada interpretación de herencias, interpelaciones, procedencias —entonces, ese riesgo parece completamente imaginario, un puro fantasma 'lógico'."[69]

El filósofo sugiere que lo que está proponiendo al retomar la interpretación como parte elemental en la religión no es algo reciente, sino que la historia de la salvación e historia de la interpretación están mucho más estrechamente ligadas de lo que la ortodoxia católica quisiera admitir. Sostiene que no es posible imaginar la salvación como escucha y aplicación de un mensaje que no necesite interpretación. Además, asegura que la salvación se desarrolla en la historia por medio de una interpretación cada más verdadera de las escrituras. Es de suma importancia la interpretación en la religión, ya que muchos de los conflictos que han caracterizado la vida de la Iglesia se han desarrollado por querer defender la doctrina auténtica, basada en una interpretación rígida, cerrada y acabada.[70]

Según Vattimo, la hermenéutica comienza con la venida de Jesús. Ésta es, en sí misma, un hecho hermenéutico. Advierte que la historia de la salvación procede como historia de la interpretación, en el sentido fuerte de acuerdo con el cual Jesús ha sido interpretación viva, encarnada, de la Escritura.[71]

Para el turinés, la interpretación de la Escritura no está concluida, sino que continúa; aunque la salvación esté esencialmente "cumplida" con la encarnación, pasión, muerte y resurrección de Jesús, sigue esperando un cumplimiento ulterior y, por lo tanto, no puede fijarse en un esquema y no debe encerrarse en límites estrechos y precisos.[72]

Vattimo recurre a la teoría de Joaquín de Fiore, en el sentido de que estamos en la etapa de la interpretación;[73] por lo tanto: "si ahora, al menos

[68] *Creer que se cree,* p. 46 [38].

[69] *Ibidem*, pp. 47-48 ["Ma se l'ontologia di cui si tratta parla dell'essere come qualcosa che costitutivamente si sottrae, e il cui sottrarsi si rivela anche nel fatto che il pensiero non può più considerarsi come rispecchiamento di strutture oggettive ma solo come rischiosa interpretazione di eredità, appelli, provenienze – allora questo rischio mi sembra del tutto immaginario, un puro fantasma 'logico'", *Credere di credere,* p. 39].

[70] *Ibidem,* pp. 53, 54, 59, 69 y 70 [43, 44, 48, 56 y 57].

[71] *Después de la cristiandad,* pp. 77-79 [64-66].

[72] *Ibidem,* pp. 78-79; *Creer que se cree,* p. 73 [60].

[73] Joaquín de Fiore (1130-1202) fue un monje cisterciense, fundador de una orden

teóricamente, estamos en la edad de la interpretación espiritual y ya no en la literal de la Sagrada Escritura, parece totalmente contradictorio seguir leyendo las narraciones bíblicas como relatos de acontecimientos 'objetivamente' verdaderos".[74] Lo que el autor quiere resaltar de la enseñanza de Joaquín de Fiore es la idea base de una historia de la salvación que está todavía en curso; y porque la historia de la salvación no se ha cumplido, se puede seguir hablando de profecía dirigida al futuro. Para el filósofo, esa tercera edad, de la amistad, de la caridad y de la libertad, está dándose con la secularización, aunque no se haya realizado todavía.[75]

Una parte primordial de la secularización y de la interpretación es que, una vez que cae la autoridad de la letra en la Escritura y se establece el reino de la libertad y de la caridad, la interpretación de los textos sagrados ya no es patrimonio exclusivo de la autoridad sacerdotal; ahora, cualquiera tiene el derecho de interpretarlos libremente.[76] La interpretación, según lo propone Vattimo, es ir más allá del texto, no es sólo captar su sentido

---

monástica en 1191, la orden de San Juan de la Flor. Su obra se caracteriza por una fuerte visión profética que lo conduce a formular una nueva concepción de la historia, la cual competirá con la teoría agustiniana de las dos ciudades y, junto con dicha concepción, ejercerá una gran influencia a lo largo de la Edad Media, siendo, a su vez, origen de numerosas utopías y del movimiento joaquinista, conocido como la teoría del Evangelio eterno. Su concepción de la historia, de corte profético, parte de la consideración de la humanidad como una realidad dinámica marcada por el tránsito del primero al segundo testamento. Pero, así como el primer testamento es un anuncio del segundo, éste es el anuncio de un tercer estadio por venir: el del tercer testamento o edad del Espíritu Santo. A su vez, cada uno de estos tres estados aparece como una analogía con las tres personas de la Trinidad y con la evolución espiritual de la humanidad. Las tres edades que constituyen el esquema de la historia, para Joaquín de Fiore, son modeladas sobre la articulación de las personas de la Trinidad: *a)* la primera es la etapa de la ley, de la esclavitud, del temor, de los esclavos, del Padre. *b)* La segunda es la etapa de la gracia, de la servidumbre filial, de la fe, de los hijos, del Hijo. *c)* La tercera etapa es el estado de gracia más perfecto, de la libertad, de la caridad, de los amigos, del Espíritu Santo; según De Fiore, por estar en la edad del Espíritu, la Biblia no debe ser interpretada en términos literales. *Después de la cristiandad,* pp. 42-43 [33-34]. Sobre J. de Fiore, *vid*. Robert Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1991, pp. 115 y *ss*. Ya en la época moderna, se ha destacado la influencia de las especulaciones de Joaquín de Fiore en autores como Lessing, Schelling, Fichte, Hegel, en la ley de los tres estadios (teológico, metafísico y científico) de Comte, y en las tres etapas históricas fundamentales (comunismo primitivo, sociedad de clases y comunismo final) que concibe el marxismo. *Vid.* Henri de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 2 vols., Madrid, Encuentro, 1989.

[74] *Después de la cristiandad,* p. 41 ["Se siamo ormai, almeno in linea di principio, dell'età dell'interpretazione spirituale e non più letterale della Sacra Scritura, sembra del tutto contradditorio pretendere ancora di leggere le narrazioni bibliche come racconti di eventi 'oggettivamente" veri'", *Dopo la cristianità*, pp. 32-33].

[75] *Ibidem*, pp. 42-44 [33-35].

[76] *Ibidem*, p. 46 [37].

originario y reproducirlo lo más literalmente posible, sino añadirle algo esencial, tal como lo había planteado Gadamer: "entender el texto mejor que el autor".[77] Como sucede en otros campos, en la interpretación, la metafísica-objetivista puede interferir en la continuidad de la revelación; por ejemplo, la pretensión de la Iglesia de tener una verdad fundamental cierra el proceso interpretativo e intenta volver a un texto definitivo.[78]

Implicaciones: vuelta a una fe débil, sin violencia, ecuménica y amigable

Sí, hay que volver a creer, hay que volver a Dios, pero evitando la idea de un dios "tapagujeros".[79] "Dios, si existe, no es, ciertamente, sólo el responsable de nuestros problemas, y tampoco es sólo alguien que se da a conocer sobre todo en nuestros fracasos".[80] Tampoco se trata de volver a la religión concebida como la atávica religión natural, como si nos indujesen a concebir la trascendencia como lo opuesto a toda racionalidad, como una fuerza que manifiesta su alteridad mediante la negación de todo lo que nos aparece como razonable y bueno.[81] Se trata de la religión que no está en pleito con la razón, sino que la una se complementa con la otra.

Vattimo se pregunta qué significa que él vuelve a creer:[82] "'volver a creer' [creer que se cree] quiere decir quizá apostar en el sentido de Pascal, esperando vencer, pero sin estar en absoluto seguro de ello. Volver a creer [creer que se cree] o, también, esperar creer".[83] De ahí el título que maneja en su libro, donde expresa un cierto margen de incertidumbre. Esto, en especial en el primer "creer", que sería como pensar, sospechar, esperar, pero sin estar del todo seguro. El segundo es tener fe, convicción y certeza. De cualquier forma, resulta algo ambiguo.[84]

Después de convencerse y convencernos de la vuelta a la religión, el autor se pregunta si en verdad la muerte del dios moral-metafísico ha

[77] *Ibidem*, p. 81 [68].

[78] *Ibidem,* pp. 86-87 [72-73].

[79] La expresión de Dios "tapagujeros", "tappabuchi", es del teólogo Dietrich Bonhoeffer.

[80] *Creer que se cree,* p. 17 ["Dio se c'è, non è certamente solo il rsponsabile dei nostri guai, e nemmeno soltanto qualcuno che si dà a conoscere principalmente nei nostri fallimenti", *Credere di credere,* p. 14].

[81] *Ibidem,* p. 18 [14].

[82] *Ibidem,* pp. 94-95 [77].

[83] *Ibidem,* p. 119 ["'Credere di credere', in fondo, vuol dire un po' tutto questo: anche forse scommettere un senso di Pascal, sperando di vincere ma senza esserne aggatto sicuri. Credere di credere o anche: sperare di credere", *Credere di credere,* p. 97].

[84] *Después de la cristiandad,* p. 9 [5]. De hecho, la anécdota que recuenta para explicar cómo surgió la frase va en este sentido de expresar que se cree, pero sin estar ciento por ciento seguro de ello. *Creer que se cree*, pp. 84-85 [68-69].

de conducir al renacimiento de los fundamentalismos religiosos o étnico-religiosos o religioso-comunitaristas, que vemos pulular alrededor. Lo que propone, como hemos estado analizando, es una religión basada en las categorías débiles, como su pensamiento, sin la violencia de una metafísica objetivante, sino abierta; sin la violencia de la autoridad y de las leyes; con una ética más tolerante y un evangelio más amigable.

La forma de vivir la religión en la era posmoderna, apunta Vattimo, es sin la violencia de la metafísica. Justamente, luego de afirmar que el final de la metafísica y la muerte de Dios son los que han hecho posible el retorno a la religión, ésta no debe regresar con la violencia propia de una metafísica objetivista. No es la violencia, sino la caridad, la que debe reinar en el renacimiento del retorno a casa (a Dios).[85] Vattimo sospecha que la necesidad de "ideas claras y distintas" sea aún un residuo metafísico y objetivista de nuestra mentalidad y refiere que la dureza escandalosa, paradójica de la doctrina cristiana, se debe a una concepción todavía metafísico-naturalista de Dios; también, que la violencia en el cristianismo se mantendrá y dominará mientras éste permanezca ligado a la tradición metafísica. El turinés explica que conservar una idea metafísica-objetivista del ser, de Dios y de la religión, querer defender los principios y querer hacerlos valer, corresponde a un modo específico de concebir la figura de una única religión en el mundo: una estructura fuertemente organizada en sentido jerárquico, vertical y, en definitiva, autoritario; de igual manera que la violencia se insinúa en el cristianismo cuando éste se alía con la metafísica como "ciencia del ser en cuanto ser", como saber de los primeros principios.[86] El filósofo reclamará con insistencia que esta visión metafísica es la que ha llevado a la absolutización de visiones del mundo determinadas históricamente.

El autor expresa que volver a pensar en la religión es como un retorno a casa. Es regresar a una religión basada en el texto evangélico: "No os llamo ya siervos, sino amigos" (*Jn* 15,15); con esto quiere manifestar que debe ser más libre, no tan rígida, sino abierta y sin límites —el único límite es la caridad— y por esto critica que cierta teología y un determinado modo de vivir la religión parecen querer fijarla como definitiva y verdadera.[87] La religión a la que se llega por los procesos de debilitamiento (la que él propone) no tiene nada que ver con la religión dogmática, duramente disciplinar y rígidamente antimoderna.[88] Asimismo, una religión que re-

[85] *Ibidem,* p. 39 [32]; S. Zabala, *op. cit.*, p. 36 [29].

[86] *Después de la cristiandad,* p. 144 [120]; pp. 147-148 [123]; *Creer que se cree,* p. 106 [87]; p. 112 [91].

[87] *Creer que se cree,* p. 18 [14].

[88] *Ibidem,* pp. 72-73 [59-60]; *Después de la cristiandad,* p. 115 [96].

surge a partir de la secularización debe incluir la pérdida de la autoridad en el campo temporal; una religión que renace a partir de la ontología débil no puede consentir el ruinoso realismo, objetivismo y autoritarismo que han caracterizado a las religiones institucionalizadas.[89] Además, menciona que si el cristianismo no toma a la secularización como su timón y guía, si condena como abandono y traición muchos fenómenos de secularización de la vida individual y social, continúa remitiéndose a una interpretación literal de la Escritura; en determinados casos, de modo tan evidente que resulta absurda.[90]

En una religión rememorada a partir de la hermenéutica y la libre interpretación cae la autoridad de la letra de la Escritura y se establece el reino de la libertad y de la caridad; la interpretación de los textos sagrados ya no es patrimonio exclusivo de la autoridad sacerdotal.[91] El principio de caridad debe guiar la interpretación secularizante del texto sagrado, acepta, ciertamente, una escucha caritativa a la tradición, pero declara que ésta se dirige a la comunidad viva de los creyentes y que no se restringe a la enseñanza *ex cathedra*.[92]

En esta religión a la que se está retornando es urgente la cuestión del ecumenismo. Este ecumenismo —de diálogo no sólo intercristiano, sino interreligioso e intercultural— también viene pensado como consecuencia del fin de la metafísica, del debilitamiento del ser, de la secularización y de su forma de interpretar las Escrituras. El filósofo del pensamiento débil está convencido de que la única vía que le queda abierta para no regresar a la condición de pequeñas sectas fundamentalistas es la de asumir el mensaje evangélico como principio de disolución de las pretensiones de objetividad.[93] Igualmente, defiende:

> si, por fin, se deja aparte el literalismo en la lectura de la Sagrada Escritura, se podrán reconocer como genuina historia de la salvación muchos aspectos del mundo moderno y de la contemporaneidad que [...] aparecen como meros fenómenos de abandono y distanciamiento de la religión [...] Las Iglesias oficiales en general tienden a condenar estos fenómenos religiosos como aberrantes, o incluso como estafa, pero quizás haya que considerarlos de manera más tolerante y abierta. En definitiva, buena parte de la "irreligiosidad" de

[89] *Creer que se cree,* pp. 41, 69, 78, 103 y 104 [33, 56, 64, 84 y 85]; "La edad de la interpretación", p. 73 [52].

[90] *Después de la cristiandad,* p. 61 [50]; "La edad de la interpretación", p. 62 [50]; *Creer que se cree,* p. 89 [73]; S. Zabala, *op. cit.*, p. 35 [28]; "La edad de la interpretación", p. 79 [56].

[91] *Después de la cristiandad,* p. 46 [37].

[92] *Creer que se cree,* p. 109 [89].

[93] *Después de la cristiandad,* pp. 49, 63,128 y 130 [39, 52, 106 y 108]; "La edad de la interpretación", p. 73 [52].

> la sociedad laica y buena parte de la religiosidad espuria y marginal cambian de aspecto y de valor si se les considera fuera del marco rígido de la interpretación literal y autoritaria de la Biblia.[94]

Para lograr tal ecumenismo, asevera Vattimo, es indispensable reconocer la verdad de las otras religiones:

> se requiere de las confesiones cristianas el abandono de actitudes "misioneras"; es decir, de la pretensión de llevar al mundo pagano la única verdad. El reconocimiento de la verdad de las demás religiones [...] hasta poner en evidencia el núcleo de la revelación; es decir, la caridad, a costa, obviamente, de debilitar las pretensiones de validez literal de los textos y la perentoriedad de la enseñanza dogmática de las Iglesias.[95]

En el deseo de una religión ecuménica, desempeña un papel trascendente la hermenéutica; en otras palabras, en el diálogo con las otras religiones, tomar la actitud de no sentirse como el que sabe más y de poder guiar el diálogo hacia conclusiones previstas, que ya se saben verdaderas.

Ofrecer un cristianismo amigable podría ser la frase que engloba la propuesta de Vattimo para el retorno de la religión en la posmodernidad. Basados en la expresión evangélica "no os llamo ya siervos, sino amigos"; en el resumen de la ley y los profetas "ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo"; y en la frase agustiniana que intenta sintetizar las anteriores "ama y haz lo que quieras". La caridad es el patrón de medida para todos los aspectos de la idea de religión vattimiana, es el límite para la interpretación, es la única condición para la verdad, la que ayuda a no dejarse llevar por la violencia metafísica; la caridad ha de ser la única autoridad, la medida para la ética y el mejor intermediario en el diálogo con otras religiones. El turinés está convencido de que su propuesta no viene

---

[94] *Después de la cristiandad,* pp. 62-63 ["se si mette da parte finalmente il letteralismo nella lettura della Sacra Scrittura, si potranno riconoscere come genuina storia della salvezza tanti aspetti del mondo moderno e della nostra contemporaneità che [...] appaiono come puri fenemeni di abbandono e distacco dalla religione. [...] Le chiese ufficiali in genere tendono a condonnare questi fenomeni religiosi come aberranti o addirittura come truffe, ma è forse il caso di considerarli in maniera più tollerante e aperta. Insomma, sia molta "irreligiosità" della società laica, sia milta religiosità spuria e marginale cambiano de aspetto e di valore se le si considera fuori dal quadro rigido dell'interpretazione letterale e autoritaria della Bibbia", *Dopo la cristianità*, p. 51].

[95] *Ibidem,* pp. 63-64 ["per le confessioni cristiane richiede l'abbandono degli atteggiamenti "missionari", cioè della pretesa di portare al mondo pagano la sola verità. Il riconoscimento della verità delle altre religioni, [...] fino a mettere in evidenza el nocciolo della revelazione, e cioè la carità, a costo, ovviamente, di indebolire le pretese di validità letterale dei testi e la perentorietà dell'insegnamento dogmatico delle chiese", *Dopo la cristianità*, p. 52].

de la nada, ni está contradiciendo algún precepto bíblico; más aún, declara que lo único que está ofreciendo es que se consuma el ideal evangélico "no os llamo ya siervos, sino amigos". Asegura que no intenta sustituir el cristianismo severo y paradójico por uno demasiado fácil; ratifica que es un cristianismo amigable, justo como Cristo nos lo ha predicado.[96] La caridad "es el único criterio supremo", y debe estar por encima de la disciplina y de la metafísica.[97] Es el criterio supremo de interpretación cuando se hable de la verdad; Vattimo continúa afirmando que el mandamiento del amor no exige algo específico, como ya se indicó.[98] En este retorno religioso, la caridad es el límite, es el criterio último, el único hilo conductor al que puede remitirse para valorar la plausibilidad de las interpretaciones, y sobre todo, para decidir las opciones morales.[99]

El filósofo expresa su deseo de interpretar la palabra evangélica como Jesús enseñó a hacerlo, traduciendo la letra, a menudo violenta, de los preceptos y de las profecías, a términos más acordes con el mandamiento supremo de la caridad.[100] Vattimo no niega que este rango amigable lo conduce a mirar con ojos secularizantes —debilitadores— muchos aspectos de la doctrina cristina que parecen excluir el amor de Dios por la criatura.[101]

Por último, en la lectura e interpretación de los signos de los tiempos (con implicación escatológica), la norma también es la caridad, destinada a permanecer cuando la fe y la esperanza ya no sean fundamentales, cuando se haya realizado por completo el reino de Dios; "Una norma tal justifica plenamente, me parece, la preferencia por una concepción 'amigable' de Dios y del sentido de la religión. Si esto es un exceso de ternura, es Dios mismo quien nos ha dado ejemplo de ello".[102]

---

[96] *Creer que se cree,* pp. 18, 46 y 63 [14, 37 y 51].

[97] S. Zabala, *op. cit.*, p. 36 [29]. En la línea de la caridad como elemento principal de la filosofía, Vattimo enuncia: "No puedo dejar de ver en el papel central que reviste el Otro, en Lévinas y la filosofía de la comunicación de Habermas, o en el uso del término *charity* en Davidson, una confirmación de mis hipótesis sobre el papel central de la *cáritas*", *Después de la cristiandad,* p. 140; "El papel central del Otro en muchas teorías filosóficas actuales adquiere todo su significado si lo situamos en el ámbito de la disolución de la metafísica, y sólo en esta condición evita el riesgo del puro y simple moralismo edificante, o puramente 'pragmático'", *Después de la cristiandad*, p. 142 [118].

[98] *Creer que se cree,* p. 79 [65].

[99] *Después de la cristiandad,* pp. 66 y 104 [54 y 88].

[100] *Creer que se cree,* p. 93 [76]; *Después de la cristiandad,* p. 66 [54].

[101] *Después de la cristiandad*, p. 111 [90].

[102] *Creer que se cree,* p. 127 ["Una tale norma –la carità, che speranza non saranno più necessarie, una volta realizzato completamente il regno di Dio– giustifica pienamente, mi pare, la preferenza per una concezione 'amichevole' de Dio e del senso della religione. Se questo è un eccesso di tenerezza, è Dio stesso che ce ne ha dato l'esempio", *Credere di credere,* p. 105].

Acotaciones finales

Por lo que se observa en el pensamiento vattimiano, la única manera de que el cristianismo como religión tenga cabida en la posmodernidad es abandonando la búsqueda de la verdad como algo objetivo. Recordando la famosa frase de tradición aristotélica *amicus Plato sed magis amica veritas*, es desafiante la tesis de Vattimo en el sentido de que en la actualidad dicho dilema ya no puede valer; él está más de acuerdo con el personaje de Dostoievski, "si se hubiera de elegir entre Cristo y la verdad, se escogería a Cristo".[103] Aunque Cristo haya dicho de sí mismo "Yo soy el camino, la verdad y la vida", hay que acotar que, para este autor, la verdad que, para Jesús, nos hará libres, no es la epistémica, objetiva de la metafísica, de las ciencias y mucho menos la de la teología racionalista; la única verdad de la Escritura es la del amor, de la *cáritas*, de la cual el Evangelio es testimonio vivo.[104] El núcleo de la religión en la posmodernidad no es la verdad; si se ha de regresar a la religión, habrá que buscar la solidaridad, la caridad. De ahí que se entienda que el pensamiento debe abandonar toda pretensión de fundamento objetivo, universal e incondicionalmente cierto.[105] Todo lo que hasta aquí hemos analizado en las obras de Vattimo pareciera demostrar que lo que propone es, paradójicamente en un momento de *revival* de la religión, "un cristianismo sin religión". Como él mismo lo revela, propone *un cristianismo no religioso.* No obstante, el autor reconsidera al aclarar que la comunidad cristiana es importante como vehículo de revelación; es, además, esencial como comunidad de creyentes que escuchan e interpretan libremente el sentido del mensaje cristiano, ayudándose y corrigiéndose de forma recíproca, en todo, mediados por la caridad como medida y límite.[106] El filósofo es consciente de que todo lo planteado para este renacimiento de la religión puede parecer una utopía, pero asegura que "sólo si se toma en serio esta utopía el cristianismo será capaz de realizar en el mundo posmoderno su vocación de religión universal".[107]

[103] "La edad de la interpretación", pp. 74-75 [53].

[104] *Ibidem,* p. 75 [53]; S. Zabala, *op. cit.*, p. 33 [27].

[105] S. Zabala, *op. cit.*, p. 31.

[106] *Después de la cristiandad,* pp. 17 y 50 [11 y 40].

[107] *Ibidem,* p. 17 ["Forse solo prendendo sul serio questa utopia il cristianesimo sarà capace di realizzare nel mondo post-moderno la sua vocazione di religione universale", *Dopo la cristianità*, p. 12].

DEL INDIVIDUALISMO HIPOTÉTICO AL INDIVIDUALISMO PARADÓJICO

IMPLICACIONES CULTURALES EN LA HIPERMODERNIDAD SEGÚN GILLES LIPOVETSKY

Víctor Hugo González García*

Resumen La libertad ha sido un valor fundamental del individualismo gestado desde el siglo xvii que se ha ido exponenciando hasta nuestros días. En los cambios sociales, económicos y políticos que caracterizan —y siguen caracterizando— a Occidente, se han encontrado motivaciones y aspiraciones para seguirla defendiendo y afirmando. Sin embargo, esto no sería posible si el capitalismo, en sus diferentes facetas —de producción y de consumo—, no hubiera hecho surgir condiciones para que el individualismo presentara rasgos bien identificados. Se analizará el planteamiento de Lipovetski sobre las mutaciones del individualismo en Occidente y, por último, se abordará que tal individualismo tiende a ser ansiógeno frente a un futuro lleno de incertidumbre, favorecido por las sociedades de nuestro tiempo.

Abstract Freedom has been a fundamental value of individualism; it was born in the 17th century and has been gradually increasing until today. In the social, economic and political changes that characterize — and continue characterizing — the Western world, motivations and aspirations have been found to continue defending and affirming it. However, this would not be possible if capitalism, in its different facets — of production and consumption —, would not have made appear conditions for individualism to present features well identified. We will show the Lipovetsky's approach on mutations of individualism in the Western world and, finally, we analyze that such individualism tends to be anxiogenic facing a future full of uncertainty, favored by the societies of our time.

* Dirección Divisional de Ciencias Administrativas, Sociales y Humanidades. Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
capitalismo, autonomía, lógica de consumo

Keywords
capitalism, autonomy, consume logic

> La cultura no es enemiga de la pasión: es por el contrario lo que debe alimentar las pasiones ricas y buenas de las personas. No sólo exaltar la profundidad, sino quizá también algo más importante para la inmensa mayoría: reducir la desorientación y contribuir al respeto por nosotros mismos mediante actividades que estimulen nuestro deseo de superarnos, de ser protagonistas de nuestra vida.
>
> *Gilles Lipovetsky-Jean Serroy*

El análisis sociológico de Gilles Lipovetsky sobre el individualismo no sólo está referido hacia Occidente, sino también hacia sociedades en las que el capitalismo se ha hecho y sigue haciéndose presente mediante el incremento y la expansión de la globalización, en los altos índices de consumo que han manifestado. Tal individualismo se ha transfigurado al igual que las sociedades complejas, y analizar cómo ha mutado permite identificar las implicaciones culturales que conlleva, los rasgos que lo especifican según la época en la cual se desarrolle, y por supuesto, la orientación que pueda tomar, impulsado por ciertas motivaciones, hasta reconocerlo, según el estudio mencionado, como "individualismo paradójico". Exponemos, en primer lugar, los inicios del individualismo en la incipiente Modernidad del siglo XVII y el perfil que fue adoptando y desarrollando; en segundo lugar, basándonos en la obra de Lipovetsky que consideramos crucial para nuestra exposición, *La era del vacío,* presentamos los elementos representativos desde los cuales el individualismo manifiesta un rasgo peculiar y definitorio en la llamada posmodernidad. En un tercer momento, analizamos aquellos elementos que nos permiten distinguir la "hipermodernidad" y lo que promueve la inflexión del individualismo en esta época, motivada principalmente por el temor ante un futuro incierto. Por último, tras afirmar rotundamente la presencia del hiperconsumo en las sociedades hipermodernas, problematizamos las implicaciones culturales que conlleva hasta llegar a diagnosticar el individualismo como "indi-

vidualismo paradójico". Éste, en cuanto marca definitoria de una sociedad como la nuestra, muestra su problematicidad y sus posibles horizontes que es capaz de abrir en cuanto se perciben algunos aspectos que lo salvaguarden de abandonarse a la mera lógica del consumo.

A partir de la idea de libertad, que tras la pretensión de querer justificar los límites del poder político, entrado el siglo XVII, entendida como un derecho de los individuos, se constituyen distintas construcciones ideológicas que dirigen buena parte de los ideales ilustrados. Una vez abandonada la idea aristotélica de que el hombre es por naturaleza social y político, se acuña un nuevo modo de entender al individuo, cuya noción es indispensable para explicar el incipiente Estado moderno. Desde una visión pesimista de la naturaleza humana, el individuo como ser egoísta y de instinto rapaz, anteponiendo su propio interés, cede parte de su poder originario con miras a preservar su vida. Por el miedo a perder la vida y riquezas, pone en marcha su razón que, mediante un buen cálculo, decide firmar un contrato autointeresado, a saber: establezco un contrato con aquellos que me pueden dar lo mismo a cambio. En este sentido, el individuo, desde una posición o punto de vista mercantilista, con el *fiat* del Estado artificial, nunca se librará de los conflictos en la búsqueda del autointerés ni de las coacciones por el monstruo que detenta la fuerza de la ley. A partir de este "contrato", se ha interpretado tanto la formación del Estado y el funcionamiento del mercado, así como el conjunto de las instituciones sociales. Una vez que es creado el Estado artificial, el individuo se explica desde un pensar político y económico que acrecienta en él su idea de individuo sin vínculos con los otros y defensor de su propio interés.[1]

La hipótesis racional de un estado inicial de libertad, que concibe al hombre naturalmente libre, ha servido de presupuesto, incluso ideológico, sobre el que se ha construido el liberalismo y el capitalismo. Los derechos individuales del hombre —que tienen su génesis en esa hipótesis—, y el Estado artificial tienen algo en común: la concepción individualista de la sociedad. Primeramente, está el individuo con sus intereses y necesidades y, en segundo lugar, el cuerpo artificial (Estado) es creado para el más amplio ejercicio de los derechos del individuo.[2] La razón ilustrada, en tanto razón autónoma, renunciando a las enseñanzas del derecho natural clásico y religioso en las que subyacen cosmovisiones cosmológicas o relativas a la

[1] *Cfr.* Adela Cortina, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 17-19.

[2] *Cfr.* Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 15-16.

historia de la salvación,[3] al igual que la Modernidad, tiene que extraer su normatividad de sí misma.[4]

Bajo este trasfondo, en el que brilla la libertad del individuo y un papel del Estado defensor de esa libertad originaria, el capitalismo de consumo parece afirmar un individualismo que acrecienta exponencialmente, mediante un *proceso de personalización,*[5] remodelador del conjunto de los sectores de la vida social,[6] a la vez que nuevo modo de gestionar los comportamientos,[7] la libertad individual. En la Modernidad, el hombre propende a dirigir la historia, trazar sus propias metas y direccionar el rumbo de la humanidad, lo cual es posible lograr en virtud de una emancipación donde se resguarde primordialmente su libertad, condición de posibilidad para que obtuviera mediante su propia decisión y su propia actuación un lugar en el tejido social,[8] y no sólo eso, sino también, a decir de Pérez Tapias, el sentido que ha de tener la historia, pues tal sentido depende de lo que hagamos los hombres desde lo que sean nuestras opciones morales mediadas políticamente.[9]

Ahora bien, cabe preguntarnos si desde el *proceso de personalización,* anunciado en *La era del vacío* por Lipovetsky el individuo encuentra su lugar en el tejido social y se puede postular un sentido de la historia, historia

[3] *Cfr.* Jürgen Habermas–Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 11-12.

[4] *Cfr.* J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 18.

[5] Gilles Lipovetsky menciona que el proceso de personalización es la nueva manera para la sociedad de organizarse y orientarse, nuevo modo de gestionar los comportamientos por el mínimo de coacciones, de austeridad y represión y el máximo de elecciones privadas posible, de deseo y de mayor comprensión posible. Podríamos decir que el proceso de personalización realiza el ideal moderno de la autonomía individual dándole un contenido inédito y abriendo paso a nuevos valores que apuntan al libre despliegue de la personalidad íntima, la legitimación del placer, el reconocimiento de las peticiones singulares y la modelación de las instituciones con base a las aspiraciones de los individuos. A través del proceso de personalización se promueve y encarna de manera masiva un valor fundamental, el de la realización personal, y el respeto a la singularidad subjetiva. El individuo libre, erigido como valor cardinal, es la manifestación última de la ideología individualista; pero es la transformación de los estilos de vida unida a la revolución del consumo lo que ha permitido ese desarrollo de los derechos y deseos del individuo, esa mutación en el orden de los valores individualistas. *Cfr.* Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*. *Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986, pp. 6-9.

[6] *Ibidem*, p. 5.

[7] *Ibidem*, p. 6.

[8] Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 12.

[9] José Antonio Pérez Tapias, "Más allá de la facticidad, más acá de la idealidad. El postulado del progreso desde la ética discursiva y la antropología trascendental-dialéctica de K. O. Apel", en J. A. Pérez Tapias–D. Blanco Fernández–L. Sáez Rueda (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K. O. Apel*, Trotta, Madrid, 1994, p. 207.

que, a decir de los posmodernos, ha llegado a su fin. Las opciones morales mediadas políticamente permitirán reconocer tanto un precario progreso moral de la humanidad hacia mayores cotas de libertad y justicia como un avance paulatino en un proceso emancipatorio, en virtud del cual puede decirse que la historia tiene un sentido. Seguramente, encontrará un lugar, pero no todo concluye ahí, sino el de tener presente cómo es ese lugar y a costa de qué se encuentra en él; eso por un lado. Y por el otro, entrever si desde el individualismo, dejado a su propio antojo, dado que el *proceso de personalización* es imparable una vez que ha iniciado, se puede proyectar hacia el futuro, no anulando el pasado, una postura diferente de la hipótesis racional del individualismo autointeresado —sustentada en una postura mercantilista establecida en un contrato—, desde la cual comprender las relaciones del hombre con el hombre y con la naturaleza, relaciones que hasta ahora han sido explicadas por el imperio del consumo de masas que arrasa todo a su paso en la sociedad de la modernidad tardía o hipermodernidad, como suele llamarla Lipovetsky.

¿Hacia dónde vamos como humanidad?, ¿hacia dónde, como individuos? Cuando estas cuestiones se abordan desde la hipermodernidad,[10] la respuesta es desafiante. Sin embargo, tal parece que la lógica que tutela la hipermodernidad arrasa todo lo que encuentra a su paso: la política, en tanto que se afirma a sí misma promoviendo la democracia en defensa de los intereses y aspiraciones de los individuos; la religión, en tanto en la era de la postsecularización se promueve la pluralidad de las creencias religiosas, en función de ganar adeptos a su propia creencia; las relaciones personales, en tanto que se desenvuelven y se explican según su intensidad, funcionalidad y eficacia, etcétera. La cuestión a tratar será la de si esta lógica tendrá la suficiente fuerza para desaparecer deseos y aspiraciones humanas colectivas e individuales que ya no confirmen el rotundo triunfo del consumo en las sociedades actuales y posibilitar desde ahí caminos de justicia y de solidaridad que rebasen la mera lógica de la hipermodernidad, lógica del consumo, semejanza e imagen de la lógica de la moda; la de tratar si la lógica del consumo tendrá la suficiente fuerza para superarse a sí misma.

[10] En *Los tiempos hipermodernos,* Lipovetsky afirma contundentemente que en la hipermodernidad, a la que llega a llamar segunda modernidad, reina la competencia económica y democrática, la ambición de la técnica, los derechos de los individuos. La hipermodernidad, al no abandonar la modernidad, se basa en lo esencial en tres componentes axiomáticos de esta misma, a saber: el mercado, la eficacia técnica y el individuo. *Cfr*. G. Lipovetsky-Sébastien Charles, *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2006, p. 57.

Y en el principio eran los individuos…

> Lo que va a fundar la organización social y política no es la obligación hacia el legislador divino, sino los derechos inalienables de los individuos. Mientras que el individuo se convierte en el referente mayor de la cultura democrática, el hecho moral primero se identifica con la defensa y el reconocimiento de los derechos subjetivos; los deberes no desaparecen, derivan de los derechos fundamentales del individuo, se convierten en sus correlatos.
>
> *Gilles Lipovetsky*

Situamos el inicio de la teoría del Estado moderno en una visión individualista de la sociedad. El individuo se encuentra en el punto de partida de la concepción estatal y social, política y civil de Occidente. No hay que negar que dicha visión inicial, propuesta en la teoría política de Thomas Hobbes —visión mecanicista a final de cuentas— ha sido revisada y modificada por la teoría contractualista y liberal, aportando posturas diferentes. Sin embargo, el individuo no dejará de ser pensado como individuo que originariamente goza de libertad. Y en este sentido, ésta será un baluarte sin el cual es impensable abordar el individualismo, incluso hasta nuestros días.

Lo relevante de esta visión individualista de la sociedad, dado que ya desde la antigüedad encontramos la contraposición individualismo-organicismo,[11] es la de considerar al individuo como sujeto de derechos, siendo el primero la libertad,[12] cuyo derecho no puede ser transgredido en su ejercicio. Dicho sea de paso, el Estado es resultado de la actividad de los individuos que, desde una visión antropológica pesimista, como la de Hobbes, permite dejar un estado de naturaleza para entrar en un estado artificial o civil, dadas las relaciones amenazantes y egoístas de los mismos individuos. No es posible pensar ni asegurar en el estado de naturaleza, según la libertad originaria de los individuos, una convivencia entre ellos. Al contrario; es el "sálvese quien pueda", ya que todos poseen la misma fuerza y poder originarios, pues asevera Hobbes en el *Leviatán* que los

[11] *Cfr.* N. Bobbio, *op. cit.*, p. 49.

[12] *Vid.* Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República, eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980. (En adelante, sólo se referirá como *Leviatán*). En el capítulo XIV, expresa: "el derecho de naturaleza, que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin".

hombres son iguales por naturaleza y que de la igualdad procede la desconfianza y de ésta, la guerra.[13]

Los individuos contrapuestos en sus intereses y dominados por sus pasiones, están obligados a pactar y construir una sociedad política si no quieren fenecer por su propio poderío. El individuo puede ejecutar su libertad, propiamente en el estado de naturaleza, como carencia de obstáculos y frenos para su actuación.[14] Es el modo de comprender al individuo y a la libertad en el estado de naturaleza.

Ahora bien, la cuestión es la de cómo garantizar la vida y la libertad en un estado de naturaleza en el que el conflicto se conforma de todos contra todos por la desconfianza preexistente entre los individuos.[15] Por la desconfianza, los individuos viven en un aislamiento y cada uno es fin de sí mismo. El temor o el miedo orientan a los individuos a establecer un poder común, creando un estado civil. Comienza con ello una nueva etapa del individualismo y el modo de comprender la libertad —sin olvidar, claro está— el surgimiento del Estado. Los hombres pactan por medio de la razón habiendo conocido la ley de naturaleza. A decir de Hobbes, "que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo".[16]

Por medio de esta ley, se da un fundamento racional a la constitución del Estado, esto es, al establecimiento de un poder común que garantice la seguridad de todos sus súbditos. Una vez que los individuos deciden pactar para conservar la vida y salvaguardar la libertad, se modifica el modo de comprender tanto al individuo como a la libertad. Instituido el pacto con el que llegan a una autoridad política, ya no se puede seguir asumiendo la libertad originaria de la misma manera. Sin embargo, debe enfatizar que

[13] *Leviatán*, cap. XIII.

[14] *Cfr.* Gerardo Ávalos Tenorio, *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*, México, UAM-Xochimilco, 2001, p. 20.

[15] *Vid.* capítulo XIII del *Leviatán*: "Fuera del estado civil hay siempre guerra de cada uno contra todos. Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción del tiempo debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión 'a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz."

[16] *Leviatán*, cap. XIV.

tal acto instaurador se ejerce libremente, por voluntad libre; nadie es forzado para ello. Podríamos decir que pactan con un sentido de autointerés. De ahora en adelante, el individuo y la libertad del estado de naturaleza han quedado atrás y, por tanto, el intento de armonizar libertad y Estado toma dos vertientes, a saber, si el Estado estará por encima del individuo o si el individuo se impondrá al Estado. La reflexión que ayudará a examinar esta cuestión exige advertir sobre qué tipo de estado se considera. El Estado puede tanto defender y garantizar la libertad individual como, al tratar de hacerlo, limitarla. Y en este último sentido, el Estado es el que posee el marco legal o la fuerza para defenderla y garantizarla. La libertad es restringida, pero garantizada mediante la fuerza y la autoridad del Estado.

En el *Leviatán*, Hobbes expresa de una manera rotunda lo que entiende por libertad: "por libertad se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten".[17]

Con esta libertad, sin limitaciones, como derecho y como libertad de acción, el individuo puede actuar de cualquier modo para la preservación de la vida. Aunque la libertad como derecho natural nunca se pierde, la constitución del Estado civil se erige como solución lógicamente necesaria al problema de la conservación y la seguridad de la vida de los hombres.

En resumen: hemos llegado a tres modos de entender la libertad que modifica considerablemente la concepción del individualismo, a saber, *1)* los hombres, en el estado natural, en tanto iguales,[18] tienen la libertad de usar su propio poder a voluntad, para la preservación y defensa de su vida, esto es, tienen derecho a disponer de todo (*ius naturale*), incluso del cuerpo de su prójimo, si lo consideran apto para la consecución de dicho fin. A final de cuentas, ejerce su libertad desde una razón calculadora. *2)* La ley de la naturaleza, en tanto racional, nos manda a hacer lo más apto para conservar la vida, en cuyo trasfondo se encuentra la libertad de un individuo egoísta, y la única forma posible de eliminar la latencia del conflicto de todos contra todos es buscar la paz y, dentro de lo posible, mantenerla. Pero como no puede haber paz mientras los hombres conserven su derecho a todas las cosas, la ley de naturaleza les dice que es necesario que ellos se priven de tal derecho y se contenten con tanta libertad en el trato con los demás como la que ellos les permitirían a los demás. La libertad se configura desde un autointerés. *3)* El pacto, al no ser instituido por unos cuantos hombres, sino por todos, ya que ningún hombre está obligado a hacer-

[17] *Leviatán*, cap. XIV.
[18] *Cfr. Leviatán*, cap. XIII.

lo si los demás no lo han hecho también; los hombres, entonces, en aras de conseguir la paz, deben establecer un convenio mediante el cual todos transfieran su derecho a un hombre o a una asamblea de hombres. La libertad se ejerce en términos de mercantilización de la vida compartida. La única forma de garantizar la validez del convenio necesario para alcanzar la paz es crear un poder que, por medio de la fuerza, obligue a los hombres por igual al cumplimiento de dicho pacto y que los atemorice de recibir un castigo mayor que el bien que derivarían del incumplimiento. Un poder semejante sólo puede lograrse mediante la construcción del Estado. Con esto se percibe que tanto el conflicto como la violencia siempre están a la deriva.

El presupuesto en estos modos de entender la libertad es el de un individuo egoísta que nunca deja de procurar su seguridad y autoconservación. Cabe señalar que Occidente ha seguido el esquema del Estado postulado por Hobbes para construir la vida social y política. En *Alianza y Contrato*, sometiendo a crítica el Estado hobbesiano, en tanto hay muchas historias desde las cuales podemos contar el origen de la sociedad civil, Adela Cortina sostiene que las claves de la vida política bajo este esquema son "el individualismo egoísta, la razón calculadora, el contrato autointeresado, la mercantilización de la vida compartida, el conflicto latente y la coacción".[19]

Posmodernidad: individualismo narcisista

> Narciso obsesionado por él mismo no sueña, no está afectado de narcosis, *trabaja* asiduamente para la liberación del Yo, para su gran destino de autonomía de independencia.
>
> *Gilles Lipovetsky*

En su obra de 1983, *La era del vacío*, Lipovetsky anunciaba a Narciso como quien ponía fin al hombre moderno o político, amante de la disciplina y la autoridad, pero declaraba el nacimiento del hombre psicológico o volcado en sí mismo, liberado de estructuras disciplinarias y de marcos generales autoritarios. En este tenor, Prometeo, símbolo de un hombre previsor y benefactor, que busca el bien para la humanidad, es su antítesis. Imponiéndose sobre la colectividad social, Narciso busca su propio bienestar y realización personal. El punto culminante al que aspira es la liberación personal, y esto ha producido un cambio de prioridad en sus aspiraciones:

[19] A. Cortina, *op. cit.*, p. 19.

el ideal de autonomía individual es el gran ganador de la condición posmoderna.[20]

Con Narciso, se han quedado atrás los ideales revolucionarios, característicos del final del siglo XIX, de cambiar la sociedad y transformar el mundo. Hay que dejarlo claro: no busca vivir en una desorbitada anomia, sino que las reglas a seguir dentro de la sociedad son impuestas por él, siempre que no perturbe sus propios intereses. Y esto es posible por la democracia liberal, en la que son intocables los derechos civiles y políticos de los individuos y por la aparición de la sociedad de consumo. Eso, en el plano público. En el ámbito individual, la reglamentariedad a seguir se ciñe a la esfera privada: cuidar la salud, preservar la situación material, desprenderse de los "complejos", esperar las vacaciones, aprovechar el tiempo al máximo, afirmar experiencias nuevas y de placer, etcétera: vivir sin ideal, sin objetivo trascendente resulta posible.[21]

La emancipación de Narciso recae sobre aquellas estructuras heredadas de la Modernidad, a saber, idealizar la obligación moral, celebrar con excepcional gravedad los deberes del hombre y del ciudadano imponiendo normas austeras, represivas y disciplinarias referidas a la vida privada, tras la búsqueda de regenerar las almas y los cuerpos, de inculcar el espíritu de disciplina y el dominio de uno mismo y de consolidar la nación por la vía de una unidad moral necesaria para las sociedades laicas.[22] En este sentido, la posmodernidad se contrapone a la modernidad tras la autoafirmación de Narciso mediante el *proceso de personalización.* Y relacionamos tal emancipación, manifestada en las sociedades democráticas en los cincuenta, con el *proceso de personalización en su forma negativa*: fin de las pretensiones democráticas-disciplinarias, universalistas-rigoristas, ideológicas-coercitivas de la Modernidad. Y la relación que guarda con su forma positiva corresponde a la manera en que la sociedad se organiza y orienta, gestiona los comportamientos por el mínimo de coacciones, de austeridad y de represión, y sobre todo el máximo de elecciones privadas posibles, de deseo y la mayor comprensión posible.[23]

Recordemos una vez más la noción de libertad comprendida desde el *individualismo metódico* y la razón interesada (estratégica-instrumental) heredada por Hobbes. La autonomía humana subordinada a reglas uniformes, fijas y estandarizadas, a leyes homogéneas y universales, enfatizada en la Modernidad autoritaria, cede el paso, en la posmodernidad, al des-

[20] G. Lipovetsky, *La era del vacío…*, p. 116.

[21] *Cfr. ibidem*, p. 51.

[22] *Cfr.* G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 11.

[23] *Cfr.* G. Lipovetsky, *La era del vacío…*, pp. 6-7.

pliegue de aquella libertad entendida en el sentido hobbesiano. La imagen rigorista de la libertad llega a su fin, con lo que el *proceso de personalización* promueve un valor fundamental, a saber, el de la realización personal y el respeto a la singularidad subjetiva.[24] El *proceso de personalización* permite que el individuo ponga como criterio a seguir y cumplir el que se tomen en cuenta sus deseos y aumente su libertad combinatoria.[25] El individuo es el eje en el que de una manera centrípeta giran alrededor suyo todo tipo de instancias sociales, económicas, políticas y morales.

En el terreno moral, con Narciso, hemos llegado a una sociedad posmoralista —no posmoral—, una sociedad en la que triunfa una moral indolora, último estadio de la cultura individualista democrática en adelante desembarazada, en su lógica profunda, tanto del moralismo como del antimoralismo.[26] En la sociedad posmoralista, no todo está permitido, a decir de muchas posturas que lo afirmen. El neoindividualismo operante en la posmodernidad, época de transición, entre la Modernidad y la hipermodernidad, es paradójico. Así lo deja entrever Lipovetsky ya en su obra *El crepúsculo del deber,* en tanto que el neoindividualismo es a la vez hedonista y también ordenado; es un desorden organizador, pues la dinámica colectiva de la autonomía subjetiva es, a la vez, desorganizadora y autorganizadora.[27]

Pero la autoafirmación de Narciso no se constituye por sí sola. Aledaña a su libertad y a la defensa de sus derechos subjetivos, nos sale al encuentro la "lógica de la seducción", siendo éste el principio operante por el cual las sociedades se transforman y configuran. En medio de la celeridad con que cambia el mundo, de la cual no puede sustraerse, el individuo vive sujeto a lo más seductor, a aquello que satisface sus emociones, sus impulsos libidinales; vertido a una gama de posibilidades que reafirme su felicidad. En este sentido, la posmodernidad se manifiesta como momento histórico en el que todas las trabas institucionales que obstaculizaban la emancipación individual se resquebrajan dando lugar a una relación personal y de deseos.[28] Una sociedad plural sin punto referencial y sin una cosmovisión como la única válida es capaz de satisfacer el gusto de un sinnúmero de individuos. Tan cambiantes son las emociones e impulsos en Narciso, que así también tiene que ser lo que se le presente para que alcance su liberación y gran destino de autonomía de independencia, es decir, su realización personal. Aquí, la *lógica de la seducción* juega un papel

[24] *Cfr. ibidem*, p. 7.

[25] *Cfr. ibidem*, p. 19.

[26] G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*…, p. 48.

[27] *Ibidem*, p. 49-50.

[28] G. Lipovetsky-Sébastien Charles, *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2006, p. 23.

irremplazable. La sociedad de consumo ha permitido que con su profusión lujuriosa de productos, imágenes y servicios, junto con el hedonismo que induce, se explicite sin ambages la amplitud de la estrategia de la seducción.[29] La *lógica de la seducción* es la nervadura sin la cual Narciso y la posmodernidad no se explican. En este tenor, como menciona Baudrillard en su obra *De la seducción,* la seducción en tanto forma cultural y estética, tiene el sentido para nosotros de desvío, de estrategia.[30] La *lógica de la seducción* se identifica con la sobremultiplicación de elecciones que la abundancia hace posible con la latitud de los individuos sumergidos en un universo transparente, abierto, que ofrece cada vez más opciones y combinaciones a medida, y que permite una circulación y selección libres.[31] Pero ¿en qué consiste el *proceso de personalización* unido al de la seducción? Según Lipovetsky: "consiste esencialmente en multiplicar y diversificar la oferta, proponer más para que uno decida más, en substituir la sujeción uniforme por la libre elección, la homogeneidad por la pluralidad, la austeridad por la realización de los deseos".[32] Bajo una constante seducción, el individuo se encuentra sumergido ante la enorme afluencia de opciones a elegir. Para todos hay gustos que se pueden satisfacer. La posmodernidad, sociedad abierta y plural, es la era de las combinaciones, de las opciones que una oferta infinita hace posibles. Seducción en el sentido de que el *proceso de personalización* reduce los marcos rígidos y coercitivos; funciona sibilinamente jugando la carta de la persona individual, de su bienestar, de su libertad, de su interés propio.[33]

Siguiendo esta temática del cúmulo de opciones a elegir, la mercancía u objetos elegibles se sustraen, incluso, a las nociones de valor de uso o de valor de cambio. En el mundo de la contingencia, hasta a los objetos se les ha quitado su valor. El individuo los desea y los quiere no porque encuentre en ellos un determinado valor; no nos engañemos: cuando el individuo los acomoda a sí mismo por el derecho individual subjetivo, lo hace con la avidez de afirmar su libertad y desplegar su existencia. Lo cierto es que el *proceso de personalización* transforma la mercancía consumista en realización de deseos. Y en tanto deseos, éstos sólo se dicen del individuo. No cabe duda: por la seducción, el individuo incrementa una ganancia de autonomía individual.

---

[29] *Cfr.* G. Lipovetsky, *La era de vacío…*, p. 18.

[30] Jean Baudrillard, *De la seducción*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1981, p. 170.

[31] G. Lipovetsky, *La era de vacío…*, p. 18.

[32] *Ibidem*, p. 19; *Cfr.* J. Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 1997, pp. 126-129.

[33] G. Lipovetsky, *La era del vacío…*, p. 19.

Por el *proceso de personalización,* el individuo se convierte en su propio administrador acotado a lo que experimenta. Y, en cierta parte, lo que propongan otros individuos le es indiferente en tanto que todo lo adapta a sus esquemas de seducción. Si llegase a aseverar algo acerca de lo que digan otros individuos, lo hará no en función de estar de acuerdo o porque sea lo mejor en convenir, sino porque eso mismo se acomoda e inserta a sus criterios hedonistas. No confundamos que esto sea ejemplo de socialización, al contrario, de desocialización. Por un lado, los individuos se aíslan por el *proceso de personalización*; por otro, "cada uno debe gestionar de la mejor manera su capital estético, afectivo, psíquico, libidinal, etc."[34]

Para Lipovetsky, la sociedad posmoderna es reflejo del cumplimiento del ideal moderno de la autonomía individual. Cuando empezamos a teorizar sobre el *proceso de personalización*, indicábamos que ante todo se trata de la afirmación del individuo enfrentando a un sinnúmero de opciones a elegir, pues, a mayores opciones o abanico de posibilidades, mayor será el uso de la libertad. Además, si el individuo atempera los criterios normativos, en tanto que éstos se acomodan a su experiencia fáctica es porque ejerce su libertad sin ser coartada. Dice Lipovetsky: "la sociedad posmoderna, es decir la sociedad que generaliza el proceso de personalización en ruptura con la organización moderna disciplinaria-coercitiva, *realiza* en cierto modo, en lo cotidiano y por medio de nuevas estrategias, el ideal moderno, el ideal moderno de la autonomía individual, por mucho que le dé, evidentemente, un contenido inédito".[35]

La sociedad donde se gesta el individualismo posmoderno presenta sus propias reticencias e implicaciones socioculturales y ejemplo de ello es la socialización que se torna cada vez más difícil, la moralización que penosamente olvida contenidos de mayor alcance, la democratización que en sus propuestas políticas vagamente establece criterios capaces de atender urgencias humanas, etcétera.

En la sociedad posmoderna ya no es posible aceptar criterios normativos universales, ni valores extrínsecos a los individuos que posibiliten distinguir entre valores auténticamente humanos y aquellos que son antivalores, que, además de antihumanos, afirman de manera implícita la barbarie. Al defender la libertad, los individuos lo hacen en pos de experiencias nuevas, de experimentar su ser auténtico, de alcanzar mayor placer —principal rector de felicidad—, libertad que se desarrolla y amplía por medio del *proceso de personalización* y la *lógica de la seducción*. Por éstos, en las sociedades posmodernas, se ha quedado atrás la igualdad, atributo considerado en alta estima en la Modernidad. En la posmodernidad, época

[34] *Cfr. ibidem,* p. 24.
[35] *Idem.*

narcisista, se trata de afirmar la diferencia, de defenderla y fomentarla. El "vive y deja vivir" no es excluyente; al contrario, involucra no reducir la existencia ni los modos diferentes de ser de uno mismo ni de los otros.

Pero Narciso no puede ser algo estático. Una mutación antropológica lo reconstruye sometido al espacio y al tiempo desde los que se afirma. Tras emanciparse de las estructuras fuertes[36] de la Modernidad, el tiempo y el espacio son ataduras de las cuales pretende liberarse. Estas condiciones ontológicas lo limitan. De alguno u otro modo hay que deshacerse de tales límites. Las productos *mass*-mediáticos; redes sociales, de información y de comunicación hacen posible la experiencia de liberarse del tiempo y del espacio;[37] esto, por un lado. Por otro, la sociedad de consumo que se impone desde una lógica instada en la lógica de la moda —lógica que no entiende del tiempo por su incesante ambición de un continuo renovarse sin parar—, también lo hace posible. La renovación persistente a la que se vuelca el individuo por la moda lo hace experimentar un presente eterno. No añora el pasado, pero tampoco visualiza el futuro. Todo se acomoda a sus exigencias personales haciendo a un lado un proyecto de conjunto, colectivo, social. Es la era de la posmodernidad.

Los derechos del individuo, gestados en el siglo XVII, a decir de Lipovetsky, fueron contrabalanceados por una excepcional idealización del deber-ser: cumplimiento de las obligaciones morales como hombre y ciudadano, forma de vida desinteresada y de olvido de sí mismo, exhortación sin fin de los deberes hacia uno mismo y hacia nuestros semejantes, purificación de las costumbres —que eran revisadas por el proliferante proceso de secularización—, elevación de las almas hacia lo excelso de los ideales a alcanzar —felicidad, progreso, paz, etc.—, promoción de las virtudes privadas y públicas —pensemos en el papel de la razón pública propuesto por Kant en su obra *La filosofía de la historia* y en la capacidad del ser humano de alcanzar reglas para obrar por sí mismos—, etc.[38] Tal idealización fue inalcanzable. El individualismo posmoderno, motivado y guiado por el *proceso de personalización* y la *lógica de seducción*, constata el fracaso de tales pretensiones. De ahí que en la posmodernidad, a decir de algunos, bajo una actitud derrotista y conformista declaren el rotundo fracaso de la Modernidad. Pero para Gilles Lipovetsky, ésta es una interpretación unívoca, apocalíptica y apologética de la posmodernidad, y se da a la tarea de

[36] *Cfr.* Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987.

[37] *Cfr.* G. Vattimo *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990; *vid.,* también, J. A. Pérez Tapias, *Internautas y naúfragos. La búsqueda de sentido en la cultura digital*, Madrid, Trotta, 2003.

[38] G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*…, p. 24.

demolerla en su obra *Los tiempos hipermodernos*, cuyo tema abordamos en el siguiente punto.

Desde la incipiente postura liberal, se tiene la perspectiva de que el individuo, ontológica y axiológicamente, es anterior a la comunidad política; y que el Estado es un instrumento artificial cuya principal función es la de defender los derechos individuales. La problemática que deseamos abordar es si desde el "individualismo paradójico" encontramos caminos viables y transitables para hacer frente a la encrucijada cultural en la que vivimos. Encrucijada, que a decir de los posmodernos, es resultado de unos ideales exacerbados que la Modernidad pretendió alcanzar de la mano de la ciencia y la técnica y a los cuales no hemos llegado. Ahora bien, tanto el individualismo de la Modernidad como el de la posmodernidad son obsoletos, han caducado, como todo lo que pertenece a la historia. Un neoindividualismo invade las diversas esferas sociales y variadas formas de vida, propiciado en la era hipermoderna por lo que Lipovetsky llama "lógica de la moda", pues baste decir que para este autor, la posmodernidad sólo fue una época de transición entre la Modernidad y la segunda modernidad o hipermodernidad.

La pérdida de marcos referenciales el derrumbamiento de ideologías utópicas, la falta de proyectos políticos convincentes, claros y realizables comunitariamente y la poca presencia de las religiones que orienten a la colectividad y sean promotoras de integración e identidad, han permitido que el individuo pretenda afirmarse más y más dejando a un lado aquello que deben tener como su horizonte: la humanidad. El capitalismo de consumo, a diferencia del de producción que se explicaba desde la distinción de clases sociales, propende a la exacerbación y proliferación de los individuos no haciendo distinción de clases; al contrario, los integra, y por ende, impulsa en ellos el afán de un individualismo desde sus meras exigencias individuales: corporales, psicológicas, sentimentales y emocionales que se operan bajo la misma "lógica de la moda".

Hipermodernidad: individualismo hedonista

La moda, a decir de Lipovetsky, ha sido un objeto indigno de ser estudiado por la filosofía, ya que se piensa que es manifestación de aquello de lo que la misma filosofía ha huido, a saber, la apariencia. Se la ha visto como esfera ontológica y socialmente inferior, como cuestión superficial que desanima la aproximación conceptual.[39] El pensar filosófico se rehúsa a pensarla, no sea que quede en ella encadenado, cautivo o encantado y se aleje del progre-

[39] *Cfr.* G. Lipovetsky, *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 9.

so de la verdad, a la vez que el espíritu pueda quedar desestructurado, pues la moda, al emparentarse con la seducción, se la toma como representante de lo efímero, lo frívolo, lo huidizo y lo fugitivo. Como acontece en la caverna platónica, la razón no tiene que ser embestida por lo superficial, por el encanto de las imágenes ni por las apariencias,; antes bien, debe librarse de ellas.

Pero la moda tiene que ser repensada, vista desde otros ángulos para no enclaustrarla en mera expresión de vanidades, coquetería y ostentación de lujos. Es una realidad sociohistórica característica de Occidente y de la propia modernidad[40] potencializada por el consumo de masas y la producción en serie. Rompiendo el esquema de lucha y ambición de clases, es expresión y signo de la salida del mundo de la tradición que favorece la exigencia de ser uno mismo, la pasión por las muestras de personalidad, la celebración mundana de la individualidad, la estimulación de la imaginación personal en búsqueda de las novedades, de originalidad.[41] Y no sólo eso, también es muestra de cómo las sociedades actuales se construyen desde la facticidad y devenir. La moda, con su capacidad organizativa de lo social, deja atrás el peso y poder de la tradición para dictar un destino histórico, tomando primacía la *novedad* y el presente social.[42] Lo "novedoso" desgaja el paradigma disciplinario de la modernidad ante la preponderancia de lo efímero de la moda. La mutabilidad de la moda encuentra su motor en la conciencia de ser individuos con un destino particular, la voluntad de expresar una identidad singular, la celebración cultural de la identidad personal.[43]

Lipovetsky, por su parte, no se restringe al pensar la moda desde una mera perspectiva de la mera fluidez con que se presenta o como producto netamente contextualizado; antes bien, centra su pensamiento en la lógica que la atraviesa, que él llama, "lógica de la moda". Ésta es entendida como aquella lógica que reestructura las sociedades por la seducción y lo efímero. La generalización de la moda y la extensión de la forma-moda han permeado esferas sociales que antes escapaban de su influencia,[44] y con la entrada de la lógica de la moda a todo el cuerpo social se tienen como consecuencias la ampliación de la esfera de la autonomía individual, la multiplicación de las diferencias individuales, la destrascendentalización de los principios reguladores sociales, y la disolución de la unidad de los

[40] *Ibidem*, p. 11.
[41] *Ibidem*, p. 65.
[42] *Ibidem*, p. 11.
[43] *Ibidem*, p. 64; *vid.,* también, G. Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos*, p. 18.
[44] G. Lipovetsky, *El imperio de lo efímero*…, p. 12.

modos de vida y de las opiniones.[45] Se pasa así de lo normativo impuesto por la disciplina, a lo normativo mediante la elección y lo espectacular. Y, en este sentido, encontramos tres componentes esenciales en las sociedades actuales de la forma-moda: transitoriedad, seducción, diferencia marginal.

La moda fue adquiriendo un perfil decisivo en el modo de remodelar la sociedad y de organizar la vida colectiva moderna a tal grado que en la actualidad influye en las instituciones democráticas como en la autonomía de las conciencias, siendo así que se presenta ante todo como el agente por excelencia de la espiral individualista y de la consolidación de las sociedades liberales.[46]

La problemática al pensar la moda consiste en abordarla unívocamente, ante lo cual Lipovetsky propone, ya desde su obra *El imperio de lo efímero,* que la moda es paradójica. Si las sociedades actuales se explican desde la triple realidad de la forma-moda antes mencionadas —transitoriedad, seducción, diferencia marginal—, esto no quiere decir que vivan arrojadas a expensas del mero azar sin posibilidad de direccionamiento, ni que el eje principal del ritmo social sea el mero placer consumista, ni mucho menos el que los individuos se distingan entre ellos por su indumentaria. Esta visión es reduccionista ante la preeminencia que tiene la moda a partir de la lógica del consumo capitalista. En este sentido, para Lipovetsky, la moda es un vector ambiguo, pero efectivo de la autonomía de los seres, que permite que se extienda la mayor autonomización de los pensamientos y de las existencias subjetivas; es el agente supremo de la dinámica individualista en sus diversas manifestaciones.[47] La moda muestra las vías y los medios sociales por los cuales el *proceso de personalización*, explicado anteriormente, se incorpora a un renovado individualismo. Narciso no era ajeno a una metamorfosis. En la nueva era democrática, el progreso colectivo en la libertad de espíritu no será posible fuera del juego de la seducción,[48] comenzado éste en el proceso de personalización y continuado y exponenciado por la moda.

Al perder el peso la tradición, la moda guarda una especial relación respecto del devenir histórico y de lo efímero. Dicho sea de paso, la propensión de la moda al presente comprende la constante renovación de los individuos a diferenciarse, a singularizar su apariencia. Los individuos de ahora en adelante encontrarán en la novedad de la moda y en su aceleración por cambiar la autenticidad individual. Los individuos tergiversan lo estático en favor de lo dinámico; aquello es experiencia de caducidad,

[45] G. Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos*, p. 20.
[46] G. Lipovetsky, *El imperio de lo efímero*…, p. 13.
[47] *Cfr. ibidem*, p. 17.
[48] *Ibidem*, p. 19.

de atraso y de supresión en los modos distintos de ser auténticos y, esto de una afirmación incansable de autenticidad e individualidad. La legitimidad de la innovación y del presente social fue pareja a la aparición de la lógica estético-individualista como lógica de la diferencia y de la autonomía.[49] Por ello, podemos decir que la moda, estando unida al cambio, produce placer.[50]

Antes de analizar la hipermodernidad, es conveniente distinguir y definir que, para Lipovetsky, la moda, en su proceso histórico, se ha caracterizado con diferentes matices. En sus orígenes —que Lipovetsky remonta hasta la Edad Media—, la moda se especifica primordialmente por ser aristocrática; es decir, el afán de hacer distinción de clases sociales. A su vez, *ad intra* de la misma aristocracia y por la vigorización de la propia moda, se encuentra un incesante impulso a mostrar la propia individualidad y autenticidad desde la apariencia; es el momento aristocrático de la moda.[51] En su segunda fase, a la que Lipovetsky llama "moda centenaria", sustentada en los ejes de la alta costura y de la confección industrial, la moda que va configurándose se presenta bajo el signo de una marcada diferenciación en materia de técnicas, de precio, de fama, de objetivos, concordando con una sociedad también dividida en clases, formas de vida y aspiraciones claramente distintas.[52] Cabe señalar que en esta fase, las sociedades son complejas en relación con las del pasado, permitiendo con ello la *centralización*, *internacionalización* y, paralelamente, *democratización* de la moda. Esto es, la moda por la alta costura y la confección industrial, es homogénea respecto de su consumo, pero heterogénea respecto de los ciclos regulares de las colecciones de temporada; por el consumo de masas, la moda es indiferente a las fronteras, se consumen los mismos modelos a nivel internacional;[53] y, por último, debido a que la moda es imitable, se vuelve homogénea, basada en el rechazo del principio de exhibición majestuosa y superior de la jerarquía. Así que la democratización significó la reducción de los signos de diferenciación social, promoviendo referencias que valoraban más los atributos de tipo más personal, a saber: esbeltez, juventud o *sex-appeal*.[54] Lo que importa resaltar en esta fase de la moda centenaria es que la moda emancipó la apariencia de las normas tradicionales, a la vez que imponía a todos el *ethos* de un cambio: más que un derecho, la moda llegó a ser un imperativo social categórico: el ridículo está menos en la

[49] *Ibidem*, p. 67.
[50] *Ibidem*, p. 68.
[51] *Cfr. ibidem*, pp. 27-65.
[52] *Ibidem*, p. 77.
[53] *Cfr. ibidem*, pp. 82-83
[54] *Ibidem*, p. 84.

imitación de la moda que en lo pasado de moda.[55] Y con ello, la moda practica procesos inéditos de seducción que introducen una nueva lógica del poder.[56] Seducción que actúa por la embriaguez del cambio, la multiplicación de los prototipos y la posibilidad de elección individual. Se acabó la alta costura que imponía modelos dejando el paso a la seducción en la que se afirma la individualidad, la originalidad, la metamorfosis.

En pocas palabras, la moda se opone a la estandarización, a la uniformidad de la imagen, al mimetismo de masas; favorece y glorifica la expresión de las diferencias personales.[57] Narciso, quien propendía a ser un individuo psicologizado, con la moda ratifica aún más tal psicologización; pues la moda es signo psicológico, expresión de un alma. Los individuos no buscan en la moda una simple indumentaria, sino una renovación de aspecto psicológico. Por la moda se perfila un poder abierto y ligero, poder de seducción, prefigurando aquella que llegará a ser dominante en la sociedad de la sobreelección.[58] Y con ello empieza el "hiper" en las sociedades actuales: sociedad hiperconsumista, hipermoderna, hipernarcisista, etcétera.

La tercera fase de la moda es la llamada "moda abierta" que, como su nombre lo expresa, es la moda abierta a modelos originales no sometidos a la alta costura que dominaba la moda centenaria. En esta nueva fase la democratización-individualista se lleva a cabo sin repugnancias, donde la polarización modelo de lujo/imitación industrial o artesanal se difumina cuando la moda es plural y permite que cohabiten los más diversos estilos. En esta fase, la alta moda no es ya sino una fuente de libre inspiración, al igual que otras de importancia similar. Entramos en la época de la creación estética y de la personalización al darse la multiplicación de focos de inspiración y la desaparición de los modelos que se subordinaban a los modelos imperantes. El producto que se difunde es una recreación original, donde se toma en cuenta la industria y la clientela a la que se orienta.[59] La moda que expresa el *prét-á-porter*, es decir, aquella nueva vía de producir industrialmente vestidos accesibles para todos, pero sin dejar de ser "moda" e inspirados por las últimas tendencias del momento,[60] encuentra esta democratización última del gusto por la moda aportada por los ideales individualistas, las ganas de vivir el presente, estimuladas por la nueva cultura hedonista de masas. Y siguiendo este *prét-á-porter*, Lipovetsky afirma:

[55] *Ibidem*, p. 87.
[56] *Ibidem*, p. 106.
[57] *Ibidem*, p. 107.
[58] *Ibidem*, p. 111.
[59] *Ibidem*, p. 127.
[60] *Ibidem*, p. 122.

> El aumento del nivel de vida, la cultura del bienestar, del ocio y de la felicidad inmediata han animado la última etapa de la legitimación y democratización de las pasiones de moda. Los signos efímeros y estéticos de la moda ya no aparecen entre las clases populares como un fenómeno inaccesible reservado a los otros, sino que se han convertido en una exigencia de masa, un decorado de la vida en una sociedad que sacraliza el cambio, el placer, las novedades. La época del *prét-á-porter* coincide con la emergencia de una sociedad orientada cada vez más hacia el presente, euforizada por lo Nuevo y el consumo.[61]

El Narciso de *La era del vacío*, en el orden de la moda, es impensable fuera de la ética hedonista e hiperindividualista debido a la sociedad de consumo. Por la moda, con un incesante *look* al que aspiran los individuos de todas las edades y la amplia gama de artificios que presenta, de innovaciones espectaculares y de creación singular, Narciso se sitúa en una sociedad en la que los valores culturales primordiales son el placer y la libertad individuales. Por la moda, Narciso se enarbola como individuo auténtico, único y autónomo que aspira a una vida sometida a lo efímero, al placer y a la novedad. Entramos así en la hipermodernidad.

Con este recorrido histórico de la moda, encontramos un individualismo ambivalente, a saber: por la moda, los individuos ya no se afirman para distanciarse socialmente, como insertos en una jerarquía social, sino como insignia de una distinción individual y estética; por la moda, el individualismo se torna menos preocupado por el juicio del otro y menos exhibicionista, pero preocupado por el confort y la soltura que rayan en excentricidades y en fantasías desbocadas; por la moda, los individuos no rivalizan, sino que se visten para sí mismos en función de sus propios gustos; por la moda, la autonomía individual ya no se afirma en la elección de modelos y variantes, en la que se escapa la norma estética de conjunto, sino en la elección de criterios en la apariencia; por la moda, el individualismo no se afirma en referencia a la originalidad, sino porque puede configurar las referencias mismas de la apariencia. Resumiendo: el individualismo en la moda es menos glorioso, pero más libre; menos decorativo, pero más opcional; menos ostentoso, pero más combinatorio; menos espectacular, pero más diverso.[62]

La lógica de la moda permite entrar a la tercera fase del capitalismo moderno: la fase del hiperconsumo, y que, como tal, la lógica de la seducción es absorbida por otra lógica que atiende otro derrotero, a saber: la lógica del placer. Estamos en la hipermodernidad, en el hiperconsumo, en la

[61] *Ibidem*, pp. 128-129.
[62] *Ibidem*, p. 171.

época hipernarcisista; continuaciones de la posmodernidad, de la segunda fase de consumo y de la época narcisista: la era de lo "hiper". Con la hipermodernidad, queda atrás la lógica del consumo para dar entrada a la lógica del placer, lógica emotiva y hedonista, en función de fines y criterios individuales. Se consume por placer y no por rivalizar con otros.[63] Se consume más por la satisfacción que produce que por ostentación. Se persigue así, un lujo emocional logrado por la primacía de sensaciones íntimas dejando atrás la teatralidad social del reconocimiento y la ostentación.

Lipovetsky entiende por hipermodernidad una sociedad liberal caracterizada por el movimiento, la fluidez, la flexibilidad, más desligada que nunca de los grandes principios estructuradores de la modernidad, que han tenido que adaptarse al ritmo hipermoderno para no desaparecer.[64] Y por hipernarcisismo, época de un narciso que se tiene por maduro, responsable, organizado y eficaz, adaptable y que rompe así con el Narciso de los años posmodernos, amante de las pasiones y libertades. La responsabilidad ha reemplazado a la utopía festiva y la gestión, a la protesta: es como si no nos reconociéramos ya más que en la ética y en la competencia, en las reglas sensatas y en el éxito profesional.

Cómo explicar el paso de la modernidad a la posmodernidad y de ésta a la hipermodernidad y, con ello, el paso de lo disciplinario a las libertades y de éstas al placer, y más aún a la responsabilidad individualista. De la utopía y de la idea de progreso, ejes temáticos de la Modernidad, se pasa a la libertad conquistada en la posmodernidad al romper los lastres de la autoridad-disciplinaria-coercitiva de la Modernidad; de la libertad, se pasa al placer, afirmado por la lógica de seducción, como conquista y protesta de lo individual; y de tal conquista y protesta de lo individual a la gestión y responsabilidad individuales.[65] Los individuos salen del universo de lo disciplinario al goce de la libertad, y de ésta a la angustia, cuyo tema será el último punto a tratar. Por ahora, centrémonos en la hipermodernidad como expresión del carácter exacerbado de la moda y su lógica, por la cual, al arrasar todas las esferas sociales, se tiende a pensar que el presente es la referencia esencial de los individuos democráticos, desacreditando el pasado y el futuro.

Mientras que el individualismo sea pensado según un principio superior, según que la autonomía del individuo humano tienda a aspiraciones individuales, no podrá expresarse en tanto individualismo. Ahora, la lógica de la moda permite explicarlo desde lo fáctico y efímero, pues se afirmará desde el principio del *self-service*, la búsqueda de emociones y

[63] G. Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos*…, p. 26.
[64] *Ibidem*, p. 27.
[65] *Cfr. idem*.

placeres, el cálculo unitario y la superficialidad de los vínculos.[66] Lo que importa es sacralizar la felicidad privada y beneficiar las reivindicaciones y preocupaciones personales. Desde estos criterios, se explican las demás esferas sociales: religión, familia, política, las relaciones con los otros y con la naturaleza.

Para finalizar este punto, basta considerar que por la lógica de la moda se comienza con la sociedad de consumo de masas, y éste es analizado por Lipovetsky desde tres fases. Las primeras dos fases del consumismo redundan en la creación del individuo consumidor, pero la tercera es una extensión infinita del reinado del consumo. Aquéllas apartan al individuo de concepciones tradicionales; ésta exacerba la ambición de los placeres de los individuos. La tercera fase del consumo es la del hiperconsumo, consumo que absorbe e integra partes crecientes de la vida social y que se organiza más bien en función de fines y criterios individuales, y según una lógica emotiva y hedonista.[67]

Individualismo paradójico en la hipermodernidad

> El hombre es un ser que espera y, por lo mismo, acaba conociendo la decepción.
>
> *Gilles Lipovetsky*

Comencemos este punto explicando qué comprende Lipovetsky por hiperconsumo. Hiperconsumo es lo mismo que el consumo-mundo; es decir, es el hecho de que incluso lo no económico está asediado por la mentalidad del *homo consumericus.*[68] La hipermodernidad, segunda modernidad o modernidad tardía, atravesada por la lógica de la moda, exige al hombre dar una respuesta a su existencia tras la crispación y la proliferación de la angustia y ansia en la experiencia de la pesadumbrez de un futuro incierto[69] y amenazante. En el capítulo titulado "El individualismo paradójico. Introducción al pensamiento de Gilles Lipovetsky", en la obra *Los tiempos hipermodernos,* Sébastien Charles expresa de una manera clara y rotunda en qué consisten las paradojas de la hipermodernidad al cuestionar si Narciso, signo del individualismo contemporáneo, ya inmerso en la hipermodernidad, es responsable, adaptable, gestor y eficaz; a lo que responde que cada una de estas vertientes, tras la conquista social que alcanzó Narciso,

[66] *Ibidem*, p. 35.

[67] *Ibidem*, p. 26.

[68] *Ibidem*, p. 129.

[69] *Cfr.* G. Lipovetsky, *La sociedad de la decepción. Entrevista con Bertrand Richard*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 83.

tienen su opuesto, o mejor dicho, su contradicción. Las paradojas en la hipermodernidad se caracterizan por exigirse mayores comportamientos responsables, pero a la vez emergen mayores cotas de irresponsabilidad; por presentarse variadas condiciones de adaptabilidad, pero hay más irritación y exasperación cuando se trata de renunciar a ciertas ventajas adquiridas; por alcanzar mayor eficacia en el ámbito laboral, pero al precio de mayores problemas psicosomáticos: depresiones, traumas, fatiga, etcétera; por concretarse un mayor poder adquisitivo por parte de los individuos, pero que ante un despilfarro y derroche hay una exponencial en la adquisición de deudas.[70] Una sociedad en la que el consumo absorbe e integra partes crecientes de la vida social y que se organiza más bien en función de fines y criterios individuales, y según una lógica emotiva y hedonista; dirigida por el movimiento frívolo de la hedonización de la vida, y que a la vez asume implícitamente la existencia y la presencia de un Narciso transformado, impele a los individuos a hacerse cargo de su propio desarrollo o, por decirlo de otra manera, a hacerse responsables de su vida.

El individuo en la hipermodernidad ya no es aquel que iza la bandera de victoria por ser un individuo psicologizado, libre, autónomo, *light*, que vive la vida de un modo hedonista, al máximo. Este individuo ha mutado.[71] De ahora en adelante, su destino ya no se encuentra en manos de un ser trascendente o de la mano invisible, y esto le ocasiona conflicto existencial, ya que jamás ha estado su destino tan vinculado a sí mismo.[72] La emancipación que ha alcanzado el individuo en la hipermodernidad es tal, que deja a los individuos abandonados a sus propias fuerzas, sin referente alguno extraño a su cuerpo, al placer y a la felicidad privada. La conquista individual alcanzada por la multiplicación de las ocasiones de elección personal y las fuentes de información sobre los productos, permite que poco a poco lo que le suceda al individuo sea su responsabilidad y decisión. Claro, en virtud de que ya no hay una coacción sobre los modos de vivir, aunado a la incertidumbre del futuro, tras el derrumbamiento de la moral rigorista, las tradiciones y las ideologías políticas que proporcionaban orientación humana, los individuos tienen que soportar lo trágico de la vida, la dificultad de vivir y lo amenazante del porvenir en la esfera personal.[73] El predominio del presente en las sociedades hipermodernas, según la pérdida en utopías futuristas y grandes cosmovisiones dadoras de sentido, cede a que los individuos se plieguen sobre sí mismos manifestándose en la indiferencia ante el bien público, en el auge de los particularismos y

[70] *Cfr.* G. Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos*…, p. 28.
[71] *Cfr.* G. Lipovetsky, *La sociedad de la decepción*…, p. 19.
[72] *Cfr.* G. Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos*…, p. 48.
[73] *Ibidem*, p. 46.

de los intereses profesionales, en la disgregación del sentido del deber o de la deuda con la colectividad.[74]

Lo que sí hay que tomar en cuenta y no hacerlo a un lado es que Lipovetsky propone una versión de la hipermodernidad, a la vez racionalista y pragmática, negando las interpretaciones idealistas y catastróficas. Es decir, apela a la responsabilidad, como vía en la que la hipermodernidad se juega ahí su futuro y como piedra angular del porvenir de nuestras democracias,[75] ya que sin verdadera responsabilidad no bastarán las declaraciones de buenas intenciones carentes de efectos concretos.[76]

La hipermodernidad pone su acento en ser integradora; ya no elimina los atisbos del pasado como lo hacía la posmodernidad, incluso la modernidad. El pasado es reintegrado en la sociedad hipermoderna gracias a las lógicas del mercado, del consumo y de la individualidad. En la hipermodernidad, el individualismo encuentra la obligación de moverse; es un hipercambio dictado por la exigencia de eficacia y la necesidad de supervivencia. En ella, ya no hay más opción ni más alternativa que evolucionar, acelerar la movilidad para no ser adelantados por la evolución. Y, en este sentido, la cultura deja de ser obstáculo para la modernización individualista y comercial; al contrario, hasta los elementos culturales de la tradición y del pasado se adaptan y pasan por el tamiz del consumo, de la eficacia, del bienestar, de la mercantilización, en cuyo trasfondo encontramos la lógica de la moda y del consumo de masas. Por eso, la posmodernidad no habría sido, pues, sino una etapa de transición, un breve momento, que ya no es el nuestro. Estamos en la hipermodernidad.[77]

La posmodernidad, que era signo de desencanto ante los grandes proyectos colectivos, se rodeó a su vez de una forma nueva de encanto: individualización de las condiciones de vida, al culto a uno mismo y a la felicidad privada. Sin embargo, la hipermodernidad es la época del desencanto ante la posmodernidad misma. Es la época de la desmitificación de la vida, enfrentada hoy al hecho de estar en una escalada de inseguridades: poco empleo, crisis económicas mundiales, ciencia-técnica desenfrenada, medioambiente deteriorado, alimentos transgénicos, etcétera. La ligereza y el disfrute de la vida que buscaba Narciso se vuelve una carga, el hedonismo que lo hacía vivir y experimentar sensaciones novedosas retrocede ante el miedo, las servidumbres del presente parecen más incisivas que la apertura de lo posible que entrañaba la individualización de la sociedad.[78]

[74] *Idem*.
[75] *Cfr.* G. Lipovetsky, *La sociedad de la decepción*…, p. 95.
[76] *Cfr.* G. Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos*…, p. 49.
[77] *Cfr. ibidem*, pp. 60-61
[78] *Ibidem*, p. 68.

El individualismo en las sociedades hiper-modernas-consumistas-narcisistas es paradójico. No deja de realizarse en los goces desmultiplicados del consumo, el ocio y el bienestar, pero ante el precio de que la vida se vuelve menos ligera, más estresante, más ansiosa. Al individualismo hipermoderno lo caracteriza la inseguridad de la existencia, preocupado por la incertidumbre y riesgos del porvenir y atento a la información de lo que consumirá. La hipermodernidad se dibuja con los rasgos de una mezcla paradójica de frivolidad y ansiedad, de euforia y vulnerabilidad, de divertimento y temor.[79]

El individuo hipermoderno no deja de abocarse al presente, pues el consumismo lo mantiene en un estado de movimiento, de aceleración. Cambiar para no morir es el lema que lo identifica, pero no por ello se desentiende del futuro. Aunque sumergido en el presente, no lo está del todo, comienza a ser proyectivo frente a las asechanzas de la vejez —por mucho que pretenda emanciparse del tiempo— y amenazas contra su propia autonomía, felicidad y bienestar. El gusto que lo caracterizaba por ser libre, cambiar de moda y ser auténtico le permitía expresar festividad por la vida, pero ahora todo ello ha aminorado ante la preocupación continua por la higiene. Higiene que tiene que ver con su desarrollo y realización personal. Caso contrario sería signo de una vida indigna y de poca calidad de vida. Y es que la higiene se relaciona con la salud; de ahí el afán higienista que se extiende hacia diferentes áreas, a saber, sexual, laboral, escolar, psicológica, espiritual, etcétera. El gozo que le proporcionaba el consumo se ha transformado en una actitud provisoria ante los riesgos de un consumismo excesivo y en una actitud anticipatoria para no quedar relegado a un mundo olvidado, donde no pueda alcanzar realidades que le permitan autorrealizarse y autoafirmarse.[80] Pero no pensemos que la invitación que se hace al individuo hipermoderno a ser responsable tiene que ver con una visión descentrada. Antes bien, el individuo hipermoderno continúa siendo un individuo para el futuro,[81] un futuro conjugado en primera persona.[82]

En los itinerarios de la época hipermoderna, el desarrollo de la técnica no ha declinado. Para Lipovetsky, el hacer caso omiso de la ciencia-técnica[83] es deshacernos de uno de los principales sustentos del futuro.[84] Lo que sí ha declinado son las fuerzas interiores de los individuos. Éstos, al

[79] *Ibidem*, p. 68; también, *vid.* G. Lipovetsky, *La sociedad de la decepción*…, p. 19.
[80] *Cfr.* G. Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos*…, p. 77.
[81] *Cfr.* G. Lipovetsky, *La sociedad de la decepción*…, p. 84.
[82] G. Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos*…, p. 78.
[83] *Cfr.* G. Lipovetsky, *La sociedad de la decepción*…, p. 93.
[84] *Cfr.* G. Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos*…, p. 71.

no encontrar una norma colectiva que los dirija, en tanto que el individuo se ha constituido como referente esencial, más parecen tender hacia la debilidad y desestabilización. Dicho esto, una de las paradojas del individuo hipermoderno es la siguiente: en tanto más socialmente móvil, dinámico, volátil, descompartimentado, fluido e independiente, más agotamiento y "averías" subjetivas manifiesta, más inestable, frágil, disperso, desbordado; cuanto más libre e intensa se quiere la vida, más se recrudecen las expresiones del dolor de vivir.[85] Cuando menguan las fuerzas interiores de los individuos que le permitían afrontar los infortunios de la existencia, poco a poco aparecen los trastornos y desequilibrios objetivos. Esta realidad implica otra paradoja, a saber, el individuo debilitado interiormente[86] y recurriendo al consumo[87] para su continua renovación emocional es cuando más proliferan las espiritualidades y sabidurías antiguas, incluso, un *revival* de las creencias religiosas.[88]

Encontramos otra paradoja muy concreta a partir de la cultura hedonista, según la cual se la veía como un verdadero decreto de felicidad consumista y erótica, una tiranía del placer, un totalitarismo comercial. Pero la realidad es otra. La actitud consumista se nutre por igual de la angustia existencial y del placer asociado a los cambios. El individuo hipermoderno ya no consume para sentir placer, como ocurría en la hedonización de la vida posmoderna, sino como paliativo[89] de la angustia existencial, de la angustia de fosilizarse, de repetir y no sentir.[90]

A modo de conclusión

El individualismo es un cimiento sobre el que se han edificado las sociedades modernas, pero aún no está dicha la última palabra sobre él. Una constante mutación lo ha distinguido influenciado por factores socioculturales. El individuo dejó de tener un fin prefijado: fue concebido como un ser libre para forjar y elegir su propia vida. Bajo este tenor, la historia de Occidente se ha entendido como una paulatina realización de libertad. Al inicio sólo se le reconoció como poseedor de tal libertad y comenzaron los intentos por defenderla, aunque los individuos no dejaban de orientarse por referentes universales. Con la complejidad de las sociedades y la autonomización de las esferas sociales, los individuos se fueron emancipando

[85] *Ibidem*, p. 89.
[86] G. Lipovetsky, *La sociedad de la decepción*…, p. 29.
[87] *Ibidem*, p. 23.
[88] *Cfr. ibidem,* p. 22.
[89] *Cfr. ibidem,* p. 52.
[90] *Cfr.* G. Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos*…, p. 84.

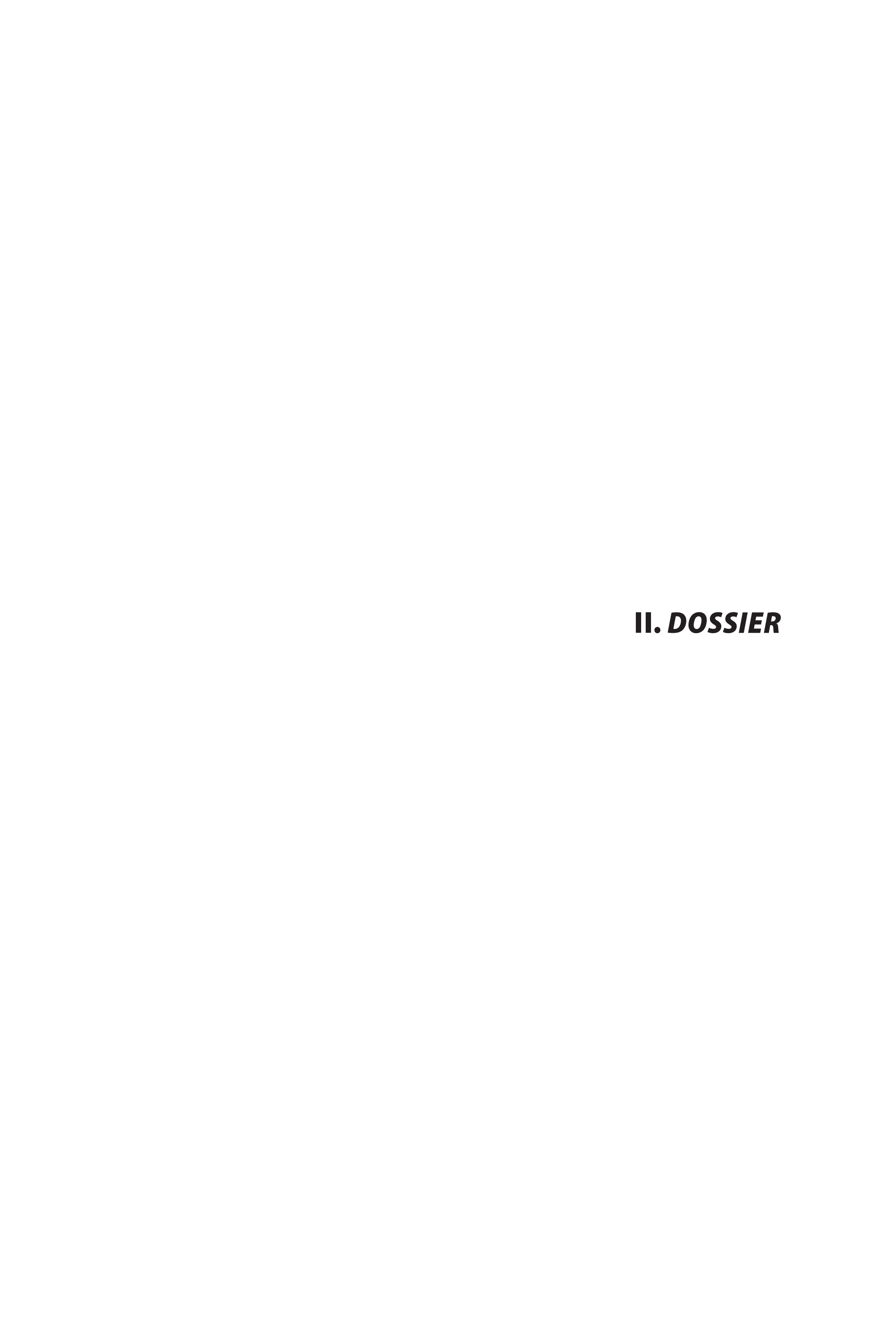
de distintos lastres. Su autonomía y libertad iban dirigidas especialmente a preferir y elegir aquello que procurara su bienestar y felicidad y esto, por el afán de alcanzar su realización y plenitud personal. El proceso de personalización y la lógica de la seducción se coimplican a partir del mundo del consumo. El individuo, con el hedonismo que induce aquel último, modela su vida en función de las motivaciones individuales, combinaciones flexibles a la carta, según opciones y fórmulas independientes que una oferta infinita hace posibles. El individualismo, pues, se desarrolla al modo de vencer marcos rígidos y coercitivos, en función de su bienestar, de su libertad y de su interés propio. Éste es el individuo narcisista, posmoderno.

Llegamos al hiperindividualismo, potencializado por la lógica de consumo, sin olvidar, claro está, la lógica de la seducción, en continuidad con la lógica de la moda. El hiperindividuo surge en una sociedad tecnocapitalista a nivel planetario, de las industrias culturales, del consumismo total, de los medios y de las redes informáticas, y esto le permite guiarse por los criterios tecnocientíficos, impulsados por una razón instrumental, a saber: eficiencia y eficacia. El alcance de estos criterios ha llegado hasta los ámbitos públicos y privados en los que se mueve el individuo. Todo lo ve bajo estos dos criterios; y éstos están presentes en la hipermodernidad, sociedad de excesos y sobreabundancia, cuyo horizonte es la globalización y la hipertrofia del consumismo. Cuando en los diferentes niveles de su existencia el individuo no alcanza a adquirir todo lo que le ofrece el mercado y a relacionarse con el mundo y los otros con eficiencia y eficacia, según intereses propios, eso le causa inseguridad e inestabilidad, y se transforma en un individuo ansiógeno y depresivo. El desconcierto no surge de la ausencia, sino de lo "hiper", en que se obliga a los individuos a ser más competitivos y eficaces, a consumir más. La vida dirigida por la economía, una sociedad en la que se exige reconocer y respetar las diferencias por derecho y que puede llevar a posturas extremistas, la defensa de la autonomía soberana de los individuos, los altos índices de casos de conflictos entre diversas culturas, ya sea por cuestiones nacionalistas o étnicas son condiciones que afectan a los individuos en esta época. Por todo esto, el individuo hipermoderno es frágil y se enfrenta al futuro con sus solas fuerzas, replegado en una creciente soledad.

Aunque no se ha dicho la última palabra sobre cómo se ha configurado el individualismo hipermoderno, las implicaciones culturales que presenta Lipovetsky analizando el individualismo en Occidente confirman que éste se ha explicado desde la libertad y autonomía por un lado. Por otro, desde una creciente postura centrada en sus propios intereses, podríamos decir que este individualismo "egoísta" es el que se ha ido acentuando cada vez más en las sociedades hipermodernas. Y he aquí, según este individualismo egoísta, donde encontramos las paradojas.

Hallaremos múltiples paradojas en el individualismo actual, pero encontramos una que ha estado presente a partir del individualismo gestado en el siglo XVII, aquel que necesita de un "contrato" para asegurar la supervivencia, y pasa por el individualismo narcisista que hace alarde de su libertad y sólo piensa en una vida llena de bienestar y felicidad desde el despliegue de su libertad, hasta llegar al individualismo ansiógeno, el cual, ante la búsqueda del placer, se topa con la perplejidad del futuro. Esa paradoja a la que nos referimos, en la que residen las demás paradojas que hemos presentado, consiste en que desde sus inicios el individualismo ha mostrado dos caras, a saber, el individuo autónomo e independiente y el individuo que se deja moldear, por las fuerzas, intereses o grupos más dominantes. La economía de mercado, junto con el capitalismo tanto de producción como el de consumo, ha convertido los valores individuales en un individualismo estrecho y perverso.

Lipovetsky deja en claro que la globalización económica seguirá adelante; no pensemos que la historia puede invertirse y hacer caso omiso de los alcances del capitalismo consumista. Y en virtud de que el futuro es imprevisible y ha de construirse al mismo tiempo que el presente, apela a la responsabilidad de los individuos. Pero ésta no sólo debe ser individual, sino también colectiva. Por ello, diremos que el individualismo se dice de muchas maneras y gracias a ello podemos contar la historia del origen de la sociedad civil de otro modo y no sólo desde el individualismo egoísta, la razón calculadora, el contrato autointeresado, la mercantilización de la vida compartida y el conflicto latente y la coacción.



II. *DOSSIER*

LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA AL SERVICIO DE LA ÉTICA AMBIENTAL FRENTE A LA GLOBALIZACIÓN

Jorge F. Aguirre Sala*

Resumen Ante el dilema del biocentrismo (conservación radical e inalterable de la naturaleza) *versus* el antropocentrismo (explotación y comercialización de la tierra sin más límite que la ganancia), la hermenéutica filosófica aporta a la ética ambiental un método para fusionar y autolimitar los desequilibrados horizontes de "valoración" y "significación". Por medio de la traslación de significados clave como tierra, suelo, ecosistema, medio ambiente, hacia una noción holística de biósfera, ambas alternativas del dilema inicial se autorreconocen, se complementan y se fusionan.

Abstract Before the dilemma of biocentrism (unalterable and radical conservation of nature) *versus* anthropocentrism (exploitation and commercialization of land limited only by gain), Philosophical Hermeneutics gives to Environmental Ethics a method for fusing and auto-limiting the disparate horizons of "valuation" and "significance". Through the traslation of key meanings such as earth, soil, ecosystem, environment, to a holistic notion of biosphere, both alternatives of initial dilemma self-recognize, complement and fuse with each other.

---

* Departamento de Humanidades, Universidad de Monterrey, México.

El autor agradece el soporte de las siguientes instituciones para realizar esta investigación: Universidad de Monterrey (México), Instituto de Ecología y Biodiversidad (Chile), International Society for Environmental Ethics (ISEE), Universidad de Magallanes (Chile), University of North Texas (EE.UU.), Instituto de Investigaciones en Bioética (México), Center for Environmental Philosophy (EE.UU.), Parque Etnobotánico Omora (Provincia Antártica Chilena).

Palabras clave
biocentrismo, antropocentrismo, fusión de horizontes, hábitats, hábitos, habitantes

Keywords
biocentrism, anthropocentrism, horizons' fusion, habitats, habits, inhabitants

La tríada "hermenéutica-ética ambiental-globalización" puede resultar exponencialmente controversial por la variedad de sus vínculos aunada a las discusiones internas que cada una de estas áreas posee.

En la hermenéutica, cabe debatir sobre los criterios de interpretación y traslación de significados en miras a la correcta comprensión de la realidad y de sus diversas perspectivas. En la filosofía ambiental, se presentan áreas de especialización, como la ética ambiental y la bioética, las cuales exigen explicaciones satisfactorias y desenlaces adecuados a muchos dilemas, por ejemplo, la oposición entre el modelo biocéntrico y el antropocéntrico. Acerca de la globalización, se han vertido ríos de tinta en discusiones que colindan con los asuntos ambientales; así, podría citarse el dilema del desarrollo industrial *versus* la protección ecológica. No obstante, un aspecto inicial guía de manera transversal la ilación de estas nociones y se asoma como propuesta metodológica para abordar las dificultades que enfrentan: ¿cuál es el papel de la hermenéutica al servicio de la filosofía ambiental frente a los desafíos que ésta enfrenta de cara a la globalización?

Sin duda, la hermenéutica filosófica, en función de convertirse en una metodología vinculante entre la ética ambiental y la globalización, debe precisar el alcance de cada una de tales realidades. Ello implica otras preguntas fundamentales: ¿los alcances de la globalización son sólo económicos o incluyen aspectos axiológicos?, ¿qué es la globalización y cómo debería concebirse para resolver los problemas que genera en el medio ambiente?, ¿debe concebirse el medio ambiente al margen del desarrollo productivo y comercial de las dinámicas sociales?, ¿pueden desestimarse las dificultades regionales en aras de un equilibrio general?, ¿la sustentabilidad es una función de explotación utilitaria perpetua o un valor intrínseco a las especies?, ¿cómo conciliar modelos cosmoetnográficos con intereses e intervenciones financieras de orden mundial? y, sobre todo, ¿qué marco teórico ofrece la ética ambiental para trazar el itinerario hermenéutico que pueda responder todo lo anterior? Estas inquietudes determinan el trayecto del presente ensayo: globalización-ambiente-fusión hermenéutica de horizontes y traslación ética de significados.

Globalización

El significado común del término "globalización" refiere a un mundo interconectado por las nuevas tecnologías de la información y comunicación (TIC) para acortar las transferencias de conocimiento técnico y manufacturero y elevar la producción y comercialización industrial. Por lo tanto, la globalización es un fenómeno de orden económico que subordina las ciencias, las técnicas, el trabajo humano y el medio ambiente a sus propósitos de producción, consumo, venta y ganancia.

En una primera aproximación, el Banco Mundial define que la globalización es "la creciente integración de economías y sociedades alrededor del mundo" y además reconoce que "también ha generado una significativa oposición internacional por la preocupación de que ha aumentado la inequidad y la degradación medioambiental".[1]

En una segunda aproximación, el Banco Mundial caracteriza la globalización con el adjetivo medular de "económica" por sus elementos de comercio internacional, inversión extranjera directa y flujos de mercado de capitales. En ese sentido, el término se emplea como sinónimo de capitalismo o economía de mercado.[2]

Aunque el punto de vista económico del Banco Mundial admite la degradación ambiental, ocasionada por la globalización en sí o por el crecimiento económico en general, aborda el asunto de manera equívoca. El problema es entendido como "sobreexplotación de los recursos" y la solución se encamina por la "preocupación por proteger un recurso ambiental escaso". Es decir, la globalización discierne, juzga y actúa sobre el medio ambiente considerándolo en calidad de recurso. Considera la naturaleza como un banco de recursos y supone a las especies vivas y a las cosas no vivas bajo la lente de la industrialización, con lo que reduce todo a la categoría de "materia prima" transformable en productos comercializables para obtener ganancias.

Esta concepción de la naturaleza que posee la economía globalizada, sea explícita o supuesta, cosifica, *reifica* y degrada el medio ambiente; trata a la naturaleza desde la perspectiva de cosas utilizables o "insumos" a consumir.

Decir que la globalización cosifica (reifica: término cuya etimología proviene del latín *res* que significa "cosa") la naturaleza supone que ésta es tratada como un objeto, en una subentendida relación objeto-sujeto, donde

[1] Banco Mundial, "Globalización"; "Qué es la globalización"; "Globalización y medio ambiente" [en línea], <http://www.bancomundial.org/temas/globalizacion/>, consultado 17 de julio 2013.

[2] *Idem.*

este último es el *homus economicus* con derecho a utilizar de modo indiscriminado y a su entera disposición el ambiente, pues lo concibe como una "mercancía de valor". Por tanto, la relación entre el ser humano y la naturaleza no es concebida en interrelación ni tampoco con interdependencia vital.

Quizá la más antigua y poderosa cosmovisión de esta actitud en Occidente provenga de una interpretación y proyección cultural del cristianismo. En el libro del *Génesis* (1, 28) puede leerse la consigna: "henchid la tierra y sometedla". La "tierra" (y no la creación) fue contemplada como objeto de dominio y conquista. Asimismo, el apoyo teológico a esta actitud provino de contemplar al hombre como una creatura hecha a imagen y semejanza del Dios de un sistema monoteísta y, por tanto, le concedió el lugar único y privilegiado del derecho y la autoridad divina para disponer de la naturaleza a placer. Debido al monoteísmo, no puede pensarse a la naturaleza como una realidad sagrada, con su propia subjetividad o como una realidad que debe ser conocida y respetada antes de imponerle los deseos de explotación procedentes de la voluntad humana.

Los estudiosos de la filosofía ubican el origen epistémico de esta concepción reificante en el rompimiento racional de la interrelación entre hombre y naturaleza desde la fórmula "sujeto-objeto". Quizá la tradición más importante de dicho rompimiento tiene sus fuentes en el pensamiento de René Descartes (1596-1650), quien expresó que los organismos vivos eran equivalentes a máquinas y que toda la realidad material era *res extensa*, es decir, cosa mensurable sin más. He ahí, según el filósofo, la esfera del objeto. Mientras, por otra parte, aquel organismo humano que lograra tener conciencia de sí debería considerarse como *res cogitans*, cosa pensante, y, en consecuencia, sujeto y sujetador de lo demás.

Esta actitud se acendró gracias a las ideas fundacionales del liberalismo económico expuestas por John Stuart Mill, quien, en 1848, en su texto *Principios de economía política*, supuso la "tierra" como "suelo", como un elemento de la producción y el capital.[3] Así, hoy día es común considerar la naturaleza en tanto "recurso" al grado de usar corrientemente la expresión "recursos naturales".

De este modo, con una antigua y divina consigna, y en la Modernidad con razonamiento puro, quedó avalado el antropocentrismo. El ser humano, en la condición de ser consciente de sí y de lo demás, se autoconstituye en la referencia central para determinar qué es y cómo utilizar al resto de la realidad. De esta manera, la naturaleza es pensada como objeto y el ambiente como una máquina mensurable. En consecuencia, esta concepción

[3] J. S. Mill, "De la ley del aumento de producción de la tierra", cap. XII, libro I y "Resumen de la teoría del valor", cap. VI, libro III, *Principios de economía política,* Madrid, Síntesis, 2008.

da origen a la forma utilitaria moderna de valorar los procesos y entidades biológicas y, a su vez, permite trasladar la valoración de la biósfera a estimaciones monetarias. En términos de economía de mercado, en el año 1997, se calculó el valor del medio ambiente, bajo la mirada de bienes y servicios ecosistémicos, en 33 billones de dólares anuales.[4] Más allá de la parodia del cálculo monetario, queda evidenciada la relevancia de los modos en que se concibe la naturaleza, pues, cualquiera que sea la idea que se tenga de ella, serán las maneras humanas de conducirse en el ambiente.

Enrique Leff expone el origen moderno de la crisis ambiental, porque ésta "es el reflejo y el resultado de la crisis civilizatoria occidental, causada por sus formas de conocer, concebir y, por ende, transformar, el mundo".[5] En definitiva, la degradación del medio ambiente ocurre porque la globalización conceptualiza la biósfera en términos mercantiles y, con ello, legitima el trato reificante de recurso natural.

Contra esta concepción, Leff apunta hacia una "globalización contrahegemónica, hacia la desconstrucción de la fuerza unidimensional opresora de la diversidad, de la diferencia y de la otredad que nace del poder […] de la idea absoluta y la totalidad sistémica, hoy globalizado bajo la dominancia de la racionalidad económica".[6] Para ello, propone el concepto epistemológico de ambiente.

Según Leff, el ambiente (o medio ambiente) es una noción externa a los sistemas económicos que adolecen del vínculo con "las condiciones naturales, ecológicas, geográficas y termodinámicas dentro de las cuales opera; es decir, sus condiciones de sustentabilidad".[7] Por tanto, de acuerdo con este autor, el ambiente se define por la sustentabilidad y por el contraste al logocentrismo de la racionalidad científica dominante. Así que, al evitar la falsa noción de ambiente, se soslayarían las conductas que ocasionan la contaminación, la deforestación, la degradación ecológica, la erosión de los suelos, el calentamiento global y todos los efectos secundarios de la crisis ambiental. Por beneficios positivos se obtendría la sustentabilidad sobre la base de la síntesis entre cultura y naturaleza y de los saberes culturales que incluyen la riqueza biológica, los potenciales regionales, los estudios etnobotánicos y etnoagroecológicos.

---

[4] Robert Costanza *et al.*, "The value of the world's ecosystem services and natural capital", *Nature*, núm. 387, 1997, pp. 253-260.

[5] María Eschenhagen, "Aproximaciones al pensamiento ambiental de Enrique Leff: un desafío y una aventura que enriquece el sentido de la vida", *Environmental Ethics*, The Center for Environmental Philosophy, vol. 34, núm. S4, 2012, p. 90.

[6] Enrique Leff, "Pensamiento ambiental latinoamericano: patrimonio de un saber para la sustentabilidad", *Environmental Ethics*, The Center for Environmental Philosophy, vol. 34, núm. S4, 2012, p. 99.

[7] *Ibidem,* pp. 103-104.

A pesar de lo anterior, la noción de ambiente que promueve Leff, y junto con él otros teóricos latinoamericanos, parece limitada por dos razones. En primer lugar, porque se identifica por contraste con los paradigmas que rechaza y procura validarse en función de ese rechazo. En segundo lugar, ya que se certifica en el éxito utilitarista de la sustentabilidad como una salida aceptable; pero tal sustentabilidad queda prisionera dentro de la mecánica económica de desarrollo en los mercados. En un sentido pragmático, la sustentabilidad y la supervivencia de seres humanos, animales y vegetales no son despreciables; mas no son suficientes para dotar de sentido la vida y las relaciones entre los vivientes. Mark Sagoff enfatiza que "una vida simple puede ser más valiosa que una ampulosa, y que el crecimiento económico podría ser moralmente indeseable, aun cuando fuera ecológicamente sustentable".[8] La tierra, objeto de explotación por la globalización, o el ambiente, sujeto de defensa por la crítica, requiere mucho más que el simple bienestar físico o la ausencia de enfermedades, ya que, sin duda, necesita un sentido axiológico de la existencia. Por ello, la filosofía ambiental substancialmente es ética ambiental y bioética.

Filosofía ambiental

Puede compartirse la idea de Leff acerca del fenómeno del prefijo eco y el adjetivo ambiental utilizados a diestra y siniestra a partir de la crisis ambiental denunciada a escala mundial desde fines de los sesenta. Desde ese entonces, surgió un vasto número de términos nuevos: ecosofías, ecosistemas, ecoindustrias, ecoturismo, ecopolítica, economía ambiental, epistemología ambiental, gobernanza ambiental, etcétera. La esencia del fenómeno puede rastrearse desde el nacimiento de la medicina social o salud comunitaria que derivó en el concepto de salud pública. En la idea de salud pública, encontramos la primera versión primitiva de la idea holística de filosofía ambiental.

Durante muchos siglos, se consideró que las causas de las enfermedades en seres vivos siempre eran de origen endógeno; pero, cuando el concepto de enfermedad cambió desde finales del siglo XIX con el advenimiento de la microbiología y la epidemiología, empezaron a tenerse en cuenta factores exógenos. La calidad del aire y del agua, junto con la presencia de residuos tóxicos que existían en diferentes barrios de una misma ciudad, y la incidencia estadística concomitante de padecimientos en ellos, llevó a ampliar la noción de salud a la esfera ambiental. Así, la salud pública empezó a preocuparse por el acceso, comprensión y control del impacto de las personas sobre su medioambiente y viceversa. En la actualidad, "un

[8] Mark Sagoff, "Carrying capacity and ecological economics", *BioScience*, 1995, p. 619.

tercio de la carga global de enfermedad se atribuye a factores ambientales"[9] y, de acuerdo con el *United Nations Environment Programme*, también se calcula que los riesgos ambientales anualmente matan a tres millones de niños menores de cinco años.[10]

Tales cálculos demuestran que el mundo o ambiente, medioambiente o entorno, no guardan una relación indiferente e independientemente ética con los seres humanos como la relación objeto-sujeto de la economía de la explotación de la naturaleza y del desarrollo industrial. Asimismo, muestran el acierto de Aldo Leopold al adoptar las nociones de salud y enfermedad en relación con la tierra, las cuales han derivado en el concepto de salud del ecosistema.[11]

Para efectos de una narrativa más adecuada e incluyente, en vez de vocablos como ambiente o medioambiente, tierra o naturaleza, entorno o mundo, ecosistema o comunidad biótica, es preferible considerar al conjunto de seres vivos, a los seres no vivos y las relaciones entre todos ellos bajo la noción de biósfera.

La denominación "biósfera" permite acentuar la preocupación axiológica y moral desde el ser humano, animales y plantas, hasta suelos, aguas y comunidad biótica. Entonces, la biósfera abarca a los individuos, a las comunidades y a las relaciones bióticas. En ese sentido, Rozzi señala que "podemos cultivar un *respeto* ético no sólo por lo individual, sino también por los diversos *niveles de organización* biológica y sus *procesos*".[12] Los énfasis en esta cita, que no están en el original, se han hecho con el objetivo de no perder el respeto tampoco hacia los niveles y procesos bióticos, no sólo a los seres vivos. Ello permitirá comprender a profundidad lo que decía Leopold: "una acción estará bien si tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Estará mal si tiende en otro sentido".[13]

En el mismo orden, la Organización de Naciones Unidas, en la Declaración universal sobre bioética y derechos humanos del 19 de octubre de 2005, establece la protección a la biósfera. El artículo 17 reza: "debida atención debe ser dada a la interrelación de seres humanos con otras formas de vida, a la importancia del acceso y la utilización adecuada de

[9] José de Freitas, "Bioética, salud y medio ambiente", en Fernando Lolas y José de Freitas (comps.), *Bioética,* Chile/Argentina, Mediterráneo, 2013, p. 86.

[10] Organización Mundial de la Salud, *United Nations Environment Programme* [en línea], <http://www.unep.org>. Consultado el 17 de julio de 2013.

[11] Aldo Leopold, "La ética de la Tierra", *Ambiente y desarrollo*, vol. 23, núm. 1, 2007, p. 40.

[12] Ricardo Rozzi, "Hacia una superación de la dicotomía biocentrismo-antropocentrismo", *Ambiente y desarrollo*, 1997, p. 6.

[13] A. Leopold, *op. cit.*, p. 40.

recursos biológicos y genéticos, al respeto por el conocimiento tradicional y al papel de los seres humanos en la protección del medio ambiente, la biósfera y la biodiversidad". Es preferible el vocablo biósfera, por encima de cualquier otro ya mencionado, porque esta noción, según la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad del gobierno de México, incluye la suma de todos los ecosistemas[14] y, en consecuencia, contiene la relación del medio ambiente. Al envolver los ecosistemas y, por ende, la biodiversidad, en la biósfera, se atribuyen derechos a formas de vida no humanas (son conocidas las obras de Peter Singer y Tom Regan que resultaron pioneras en atribuir derechos a los animales y las aportaciones de Christopher D. Stone y Michel Marder para atribuírselos a los vegetales) y extiende el valor intrínseco a las realidades que guardan interdependencia con cualquier forma de vida (como el caso de Paul Taylor que reconoce valor a los vegetales, aunque no les otorga derechos).

Parecerá contradictorio otorgar valor intrínseco a realidades no vivas en razón de los vínculos con seres vivos; no obstante, lo mismo sucede en una escala analógica en todas las culturas cuando se asigna un valor intrínseco a la realidad no viva de los cadáveres sólo porque guardan una relación con el ser humano (y queda claro que tal relación no es funcional o de dependencia biótica). En una escala ambientalista, desde la perspectiva biológica, es bien conocido el fenómeno de la plasticidad fenotípica que da prueba del valor intrínseco de las características del medio para el desarrollo de los seres vivos que en él se encuentran. A una escala mayor, realidades en apariencia intangibles como el clima, los factores sociales y culturales, poseen efectos significativos sobre elementos que, a su vez, tienen un vínculo directo o indirecto con organismos vivos. Así, en la disciplina de la geografía crítica, alcanzan a adjetivarse como "vivas" una serie de realidades que por lo común no se consideran así: climas, acantilados, suelos, sociedades, paisajes, etcétera. En todo caso, el valor intrínseco no es absoluto, sino de orden relacional, es decir, relativo a los otros seres con quienes se poseen vínculos, y en tanto relacional, es relativo, mas no funcional, sino intrínseco. En otras palabras, no es funcional, pues el medio ambiente no vivo no tiene como condición de funcionalidad los seres vivos, sino, por el contrario, es la condición de posibilidad para ellos.

De igual manera, en medicina se adjetiva axiológicamente como "sano o saludable" a todo un universo de realidades no orgánicas; por ejemplo, se dice sano un trabajo al igual que de un descanso, un ejercicio al igual que un reposo o, para efectos de prescripción y diagnóstico, se designa como sano a un alimento igual que a un excremento. ¿Acaso las cosas

[14] Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2013 [en línea], <http://www.biodiversidad.gob.mx/planeta/quees.html#>

inanimadas e intangibles están vivas y sanas, y también pueden morir o enfermar? Sólo una visión analógica de la biósfera puede incluir esta idea en su filosofía ambiental, en la ética ambiental y en la bioética y esa visión analógica requiere de la hermenéutica.

Hermenéutica

Mientras la globalización denomina, desde su tradición antiguo testamentaria, "tierra" (recursos naturales, recursos escasos o no renovables de la naturaleza, materia prima, insumos, medios de producción) al que considera su objeto de explotación, utilización, transformación y comercialización y no ignora en forma implícita a su sujeto o agente transformador y de consumo y, por su parte, la filosofía ambiental llama "biósfera" a la misma realidad, pero con la mirada axiológica del respeto, el valor intrínseco, la vida, la salud y el sentido de la existencia; la hermenéutica tiene la tarea de fusionar ambas simbolizaciones en un horizonte de significatividad.

Dicha misión no obedece al deseo de una mera síntesis conceptual o de una conciliación teórica, sino que posee tres intereses cuya importancia se hace explícita en una explicación de Rozzi[15] que puede sintetizarse como sigue:

a) "El discurso global no incluye apropiadamente la diversidad de lenguajes […] debido en parte a la falta de diálogo interlingüístico e intercultural". Por tanto, es necesario no sólo incluir en el discurso global la diversidad de lenguajes en el diálogo, sino asumir una narrativa que permita el respeto mutuo entre los lenguajes diversos.
b) "La ética ambiental tiene el reto crítico ante el sistema del libre mercado de proponer límites de acción a la política neoliberal", porque ésta no se atiene a ninguna frontera con tal de conseguir el crecimiento económico, aun a expensas del deterioro de la biósfera.
c) "La ética ambiental tiene el reto crítico ante el sistema del libre mercado de proponer límites de acción a la política neoliberal", ya que ésta debe extender sus fronteras más allá de quienes gobiernan y se benefician con el mercado. Es decir, la política neoliberal debe adoptar una noción amplia de biósfera donde sean incluidas las poblaciones marginadas y oprimidas e "incluir a todos los seres con los que se cohabita en la biósfera".

Y podríamos matizar con un cuarto interés:

d) La biósfera no sólo es el ambiente donde habitan los seres vivos; es el hábitat donde subsisten y, por ende, debe existir la transfor-

[15] R. Rozzi, "Catalizando un diálogo planetario interregional sobre filosofía ambiental", *Environmental Ethics*, The Center for Environmental Philosophy, vol. 34, núm. S4, 2012, p. 5.

mación e industrialización que permitan el desarrollo económico, aunque de manera regulada.

Entonces, la tarea hermenéutica dentro de la ética ambiental busca una nueva narrativa incluyente que a la vez limite el deterioro de la biósfera y expanda los beneficios del desarrollo económico a todos sus cohabitantes.

Mauro Grün dice, siguiendo las ideas de Gadamer para aplicar la hermenéutica a la educación ambiental, que sí es posible entender la naturaleza como otra subjetividad que nos interpela:

> la hermenéutica de Gadamer podría entonces ser muy útil, ya que ha jugado un papel central en el cambio de una filosofía de la conciencia hacia una dimensión histórico-lingüística de la comprensión. A través de un encuentro entre diferentes horizontes históricos, es posible llevar a cabo en un lenguaje una nueva comprensión de la naturaleza. Tales interpretaciones hermenéuticas pueden cambiar quiénes somos, desestabilizando así las bases seguras de nuestro comportamiento antropocéntrico para entender la naturaleza como el Otro que nos plantea un desafío y demandas que nos cuestionamos a nosotros mismos.[16]

En otras palabras, ¿cómo persuadir a los industriales, empresarios y a los políticos neoliberales de que consideren la tierra como biósfera y le guarden cierto respeto?, ¿cómo convencerlos de abandonar la fórmula: recurso-transformación-producto-comercialización-ganancia, por la actitud de vida-respeto-proceso-interdependencia-sentido de existencia?, ¿qué decir para dejar atrás la tradición de cosas-máquinas-utilidad y adoptar la ética de sujetos-organismos-valor intrínseco?

Al buscar, precisamente, una nueva narrativa que extienda los discursos de las tradiciones minoritarias opuestas al antropocentrismo[17] y establezca significados correctos ante las ciencias cosificantes y las imposiciones

[16] Mauro Grün, "Gadamer and the otherness of nature: Elements for an environmental education", *Human Studies*, núm. 28, 2005, p. 169.

[17] Las tradiciones minoritarias opuestas a la cultura reduccionista y mecanicista pueden ubicarse, según Gare (su nota 16), en tres momentos históricos. En la Edad Media, se hallan en el pensamiento de Juan Escoto Erígena, los Herejes del Espíritu Libre y Nicolás de Cusa. En el Renacimiento, se encuentran los Entusiastas de la Naturaleza y Giordano Bruno. En la época Moderna, se cuenta a Spinoza, Leibniz, Herder, Hegel y Marx. Y, en la edad contemporánea, se considera a McIntyre. Sin duda, debe añadirse un largo listado de la Edad Antigua occidental donde habría de incluirse a los presocráticos, los estoicos y los neoplatónicos; y otro listado enorme, no eurocéntrico, donde habrán de abarcarse las culturas precolombinas.

tecnológicas para comprender a cabalidad la biósfera, Arran Gare propuso fusionar esas narrativas en una nueva tradición;[18] sin embargo, la propuesta parece inconclusa porque, aunque su crítica y objetivo son claros (la tradición mayoritaria es deficiente y los filósofos ambientalistas han de forjar la tradición alternativa), el nuevo marco teórico requerido y su procedimiento no ha sido delineado.

Marco teórico para la biósfera y propósito hermenéutico

Dos aspectos deben considerarse para establecer el marco teórico lo suficientemente amplio y sólido para cumplir con el itinerario hermenéutico requerido por la ética ambiental en favor de la biósfera: *a)* el vínculo vital entre hábitats-hábitos y habitantes,[19] y *b)* los modos de integrar los componentes sociales en sitios de estudios socioecológicos a largo plazo, es decir, la integración de la investigación, conservación y educación biocultural.[20]

a) El vínculo vital entre hábitats-hábitos y habitantes

En los orígenes más arcaicos de la lengua griega, la palabra *ethos*[21] no significaba los referentes de la ética, sino de la madriguera; la morada donde habita un animal. Al extender esta idea a las prácticas humanas, llegó a significar también las moradas de los hombres. Rozzi[22] describe con lujo de helénica erudición cómo dicho sustantivo evolucionó asimismo al uso como verbo y, por ende, sustantivo y verbo se legaron al latín con los vocablos "hábitat" y "habitar", respectivamente.

Ahora bien, cualquier hábitat incide en las maneras en que es ocupado y transformado para habitarlo y, cuando esas maneras llegan a ser regulares, entonces han producido los hábitos. Éstos, al constituirse en costumbres, configuran el *ethos* del comportamiento. Así, hábitat y hábitos dan fundamento a la ética bajo la cual deberá conducirse la conducta de modo regular; es decir, regulan el carácter de los seres que los ocupan (los

[18] Arran Gare, "McIntyre, narratives and environmental ethics", *Environmental Ethics*, The Center for Environmental Philosophy, vol. 20, 1998, pp. 3-21.

[19] R. Rozzi *et al.*, "Filosofía ambiental de campo y conservación biocultural: el programa educativo del Parque Etnobotánico Omora", *Environmental Ethics*, The Center for Environmental Philosophy, vol. 30, 2008, pp. 115-128; "Biocultural ethics: Recovering the vital links between the inhabitants, their habits, and habitats", *Environmental Ethics*, The Center for Environmental Philosophy, vol. 34, 2012b, pp. 27-50.

[20] R. Rozzi, "Catalizando un diálogo…", pp. 5-6.

[21] Henry George Liddell y Robert Scott, "Ethos", *A Greek-English Lexicon*, Nueva York, Oxford Press, 1996.

[22] R. Rozzi, "Filosofía ambiental de campo…", p. 116; "Biocultural ethics…", pp. 38-41.

habitantes) para habitar satisfactoriamente un hábitat. Y ya sea que ese carácter se considere como adquirido o una disposición de conducta innata o personalidad, de cualquier forma constituye un hábito y no debe perderse de vista que también los hábitos inciden en los hábitats.

De lo anterior, se sigue que los hábitos éticos no existen y no deben pensarse en situaciones aisladas de sus ambientes (hábitats) ni de los demás seres (habitantes) incluidos en el ambiente. De igual forma, Rozzi[23] obtiene tres consecuencias preliminares de lo anterior: *1) ethos* originalmente significa un lugar de residencia, *2*) ética implica un hábito o costumbre, *3)* la ética implica una visión unificada entre seres humanos, animales y otros seres distintos a éstos. Pueden añadirse cuatro consecuencias más: *4*) los hábitos pueden transformar a los hábitats y a esa acción debe llamársele comportamiento, *5*) hay un irreductible determinismo de los hábitats sobre los hábitos y a esa acción debe llamársele conducta condicionada, *6*) la personalidad se conforma del híbrido de comportamiento y conducta y, por tanto, 7) los seres que conforman, viven e interactúan en los hábitats poseen personalidad y, a diferencia de la tradición occidental moderna de raigambre cristiana, la personalidad no es exclusiva para los seres humanos. De manera que animales, plantas y entes pueden visualizarse con personalidad y siendo personas no humanas.[24]

A partir de estas siete inferencias, puede concluirse que el suelo, el aire, los ríos y el mar no son simplemente tierra o recursos en el sentido economicista de la globalización, sino una biósfera con dignidad. Pero es de sospecharse que las etimologías (de *ethos* o *eco-logía* y *eco-nomía*; ciencia y leyes de "la casa u hogar", es decir, hábitat) no son suficientes para enfrentar los intereses del mercado de "recursos naturales" y su consecuente explotación. Para apuntalar el marco teórico, han de considerarse, como se dijo arriba, los modos de integrar los componentes sociales a la educación y conservación biocultural.

b) Integración de la educación para la conservación de la biodiversidad

La educación por la biodiversidad ha de ser transdisciplinaria, pues cada ciencia ha constituido su objeto de estudio abstrayéndolo de otras disci-

---

[23] *Ibidem,* p. 40.

[24] Desde la valoración axiológica, es importante afirmar la calidad de persona para los seres porque ello implica que muchas de sus dimensiones (las que no son propiamente personales) pueden subordinarse a otros seres, propósitos o mandatos de la autoridad (la ley, el bien común, el recto orden mundial, etcétera), pero que existe un valor intrínseco que no debe subordinarse por ningún motivo y ese valor es, precisamente, la personalidad de cada ser.

plinas. Así, la ecología se dedicó en forma exclusiva a estudiar los hábitats, mientras que la filosofía posó su atención en los hábitos y las ciencias económicas se centraron en la predicción y regulación de la conducta de los habitantes humanos. Ante este panorama de especialización, se requiere una visión holística que permita la integración de las diferentes perspectivas y valoraciones.

Tal integración es posible por medio de la fusión de todos estos horizontes de significatividad y, como es sabido, en la hermenéutica se denomina técnicamente fusión de horizontes de significatividad a la mudanza, traslación de significado y de valorización axiológica de un mismo signo que ha sido concebido de modos tan opuestos que derivaron en un dilema. Por ello, la hermenéutica posibilita trasladar el significado economicista de la globalización correspondiente al vocablo o significante "tierra" al sentido ético ambiental del significante "biósfera".

La hermenéutica transporta la simbolización de una noción a otra simbolización en virtud de la producción de un efecto de sentido.[25] Entonces, puede lograrse una conversión que conduce a valores y acciones de educación o conservación biocultural en el sentido profundo de respetar y promover la biodiversidad. Sin duda, ello hace emerger nuevos discursos que representan novedosas narrativas en miras a establecerse como tradiciones alternativas, tal como se describió en la sugerencia de Gare.

La hermenéutica tiene como tarea, al servicio de la ética ambiental, trasladar la significación ya citada de tierra-recurso al simbolismo referido de biósfera, si cumple con la condición de hacer propio lo ajeno ante los antropocentristas y biocentristas. Es decir, de apropiarles lo que resulta distante y convertirlo, de modo personalísimo, en símbolo propio. Esta acción puede expresarse de manera técnica de tres formas:

a) Provocar el sentido del símbolo que no está dado por el significado[26] (en el caso que aquí interesa, provocar el sentido de biósfera, aunque no esté dado en el significado de tierra).
b) Hacer una interpretación como la expresión del significado de otra expresión[27] (una vez más, interpretar biósfera ante la expresión original de recurso o insumo).
c) Constituir el *símbolo* del símbolo[28] (instaurar el símbolo biósfera como símbolo de eco-logía, eco-nomía, eco-sistema, sistema-ambiental, medio-ambiente, etcétera).

[25] Jorge Aguirre, *Hermenéutica ética de la pasión,* Salamanca, Sígueme, 2005, p. 59.
[26] Xavier De Ventós, *Crítica de la modernidad,* Barcelona, Anagrama, 1998, p. 240.
[27] Bernard Lonergan, *Insight,* Salamanca, Sígueme, 2004, p. 617.
[28] J. Aguirre, *op. cit.*, p. 63.

La hermenéutica propone, para hacer propio lo ajeno, apropiarse de lo que en un principio no comprendemos. No se trata de asumir por coacción las ideas que no se comprenden, sino de llegar al verdadero reconocimiento que asimila a lo reconocido y a la vez transforma a quien reconoce. De ahí la relevancia, vanguardia y vigencia que tiene la temática del reconocimiento hoy en día, como puede percatarse no sólo por la vitalización que le dan figuras como Ricoeur y Honneth, sino por la amplitud, alcances y aplicaciones que muestra su desarrollo en todo tipo de foros. Sin auténtico reconocimiento, no habrá pluralidad étnico-civilizatoria ni multiculturalidad o biodiversidad, sólo enfrentamientos o indiferencia.

La hermenéutica fusiona los valores de la unidad hábitat-hábito-habitante con la globalización industrial

El itinerario hermenéutico inicia con *asumir el lugar de la propia visión*.

Tanto las comunidades como las personas cuentan con su horizonte de significatividad; en otras palabras, al pertenecer a un contexto histórico y una tradición específicos, que se conserva y transmite por su lenguaje, poseen una serie de prejuicios. Éstos no deben condenarse siempre como actitudes reprobables, sino comprenderse como modos anticipados de ver, sentir, pensar y actuar en el mundo. La hermenéutica no denota los prejuicios con la evaluación negativa que les atribuyó la Ilustración desde Bacon, sino que, por el contrario, los valora como núcleos que ayudan a comprender la propia cosmovisión cultural de quien mira, pues los considera como " [el] juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes".[29] Así, no es un juicio carente de fundamento y, por tanto falso, sino un juicio con contenidos para ser valorados.

Los prejuicios son los lentes por los que mira y se constituye una tradición y lo que ha formado el modo de ser de una persona. En consecuencia, son la clave para descubrir qué y por qué algo es significativo en una actitud ética. Según Gadamer, son la realidad histórica del ser.[30]

Instalados de manera previa a toda experiencia de mundo y su correspondiente interpretación, los prejuicios son la preestructura de la comprensión. Sólo pueden mostrarse por medio de la autorreflexión o ante el choque y enfrentamiento con algo que nos haga salir de los propios parámetros porque se le presenta como ajeno. En la situación ante lo anómalo, se descubre en sí mismo algo extraño: sacar a la luz la posesión de

[29] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 2000, p. 337.
[30] *Ibidem,* p. 334.

prejuicios y hacer autoconciencia de las gafas con las que se interpreta el mundo, encontrarse con el propio horizonte de significados.

Si el horizonte es, como ha enseñado Gadamer: "el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto",[31] entonces el horizonte de significados u horizonte de la historia efectual es lo que se configura al tiempo que en reciprocidad configura a la persona. El hábitat cultural también determina los hábitos del habitante y éste influye sobre el hábitat natural y cultural. Por lo tanto, puede suscribirse la conjetura de Gadamer: "el horizonte de significatividad no es fijo, sino que se encuentra en perpetuo movimiento",[32] en el sentido de que los intereses determinan lo que hay que ver y, a su vez, lo visto recrea los intereses.

En términos ecológicos, cabe recordar que todo ser está expuesto a su propio contexto o hábitat. Estar dentro de un hábitat originariamente implica ser parte de él, máxime si se trata de la naturaleza, pero, además, supone estar dentro de una tradición (el hábitat creado por otros habitantes). En el caso antropocéntrico, de una tradición que cambió la visión sobre la naturaleza desde un hábitat hacia un objeto de explotación. De ahí que Lynn White insistiese en la necesidad de crear la ética ambiental;[33] es decir, fijar la atención en los hábitos que los habitantes han arraigado sobre su hábitat; para ello, la hermenéutica ha de privar a los propios horizontes de significatividad de la pretensión de verdad exclusiva al poner a prueba sus prejuicios.

Así, el horizonte de significados, al no ser inmóvil, permite al sujeto percatarse de ser un ser inacabado, en constante cambio y crecimiento. Quien no tiene un reconocimiento de su propio horizonte simplemente no se ve lo suficiente y, por ende, sólo es capaz de valorar lo demás como extraño, sin poder valorar, a su vez, el proceso de la valoración que hace. Sólo ve aquello que le cae más cerca. Ése sería el caso de quienes ven la biósfera como mercancía y no comprenden su valor intrínseco. No se comprende el biocentrismo, porque se considera ajeno. Porque quien no está más allá de los propios límites sin verlos, se limita a parámetros próximos y, como resultado, no logra la aplicación de los propios parámetros sobre su propia indagatoria.

En contraste, quien tiene el reconocimiento de los propios prejuicios, posee la capacidad de poder ver por encima de ellos y, entonces, valorar correctamente lo que cae dentro de sus parámetros, tanto de cerca como

[31] *Ibidem,* p. 372.

[32] *Ibidem,* p. 337.

[33] Lynn White, "The historical roots of our ecological crisis", *Science*, 1967, pp. 1203-1207.

de lejos, o lo más importante: "desde dentro", pues está consciente de que hay algo de él que puede ver, al ver aquello que fuera de sí puede ver. El horizonte es el marco de tal comprensión histórica como significativa,[34] de acuerdo con Gadamer.

Para dejar claro qué abarca y hacer conciencia de la pertenencia recíproca —pues el sujeto lo posee en la misma medida que el horizonte posee al sujeto o, en palabras de Merleau-Ponty: el perceptor es percipiente; o para trasladarlo a las palabras de la filosofía ambiental podemos citar: "abandonar [...] la naturaleza como un bien que nos pertenece y entenderla y vivirla, en cambio, como una comunidad a la que pertenecemos" [35]—, es menester reparar en cuatro aspectos preponderantes: *1*) el sujeto con tradición, *2*) el sujeto con historia, *3*) el sujeto con lenguaje, y *4*) el sujeto que interpreta.

La tradición o cultura está integrada por una serie de creencias comunes sostenidas por una colectividad de individuos. "La tradición vendrá a ser la serie de valores compartidos, la forma de vida semejante en colectividad, así como sus comportamientos, costumbres y reglas de conducta en general".[36] Por su parte, Gadamer sostiene que lo consagrado por la tradición vendrá a poseer una autoridad y, aunque ésta sea anónima, determina a las personas debido a que tiene poder sobre la acción y el comportamiento.[37] Se erige en un verdadero elemento fundacional: ejerce acción y comportamiento, es decir, es dinámica en el sujeto, pues, al desenvolverse en él, éste desenvuelve su tradición, lo cual, a su vez, desenvuelve al sujeto.

Entonces, es la tradición el medio por el que se posibilita la autoconciencia, más que como acción, como contenido a conocer y comprender. Se descubre, asimismo, que es límite del horizonte y medida por la cual se juzga el entorno que envuelve al sujeto. Al respecto, Hernández-Pacheco afirma: "lo que cada uno somos está dado como algo desde donde se explica nuestra vida y [es] el presupuesto de toda explicación. Por ello, la autoconciencia está históricamente condicionada y posee un límite insuperable en la tradición".[38]

El sujeto como historia muestra que el presente nunca podrá desligarse enteramente del pasado. La historia pasada produce la historia del presente y de ahí atribuimos la tradición. A menudo se hace revisión histórica,

[34] H. Gadamer, *op. cit.,* p. 337.

[35] R. Rozzi, "Hacia una superación...", p. 3.

[36] Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México,* México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 110-111.

[37] H-G Gadamer, *op. cit.,* p. 348.

[38] José Hernández-Pacheco, *Corrientes actuales de filosofía: La Escuela de Fráncfort, la filosofía hermenéutica,* Madrid, Tecnos, 1996, p. 245.

porque, más que pertenecernos, le pertenecemos a ella.[39] No llegamos a un hábitat listo para ser inventado por nosotros, sino a uno ya hecho por la historia. Pero terminamos de hacer el hábitat al cual pertenecemos y nos vemos inmersos en él mucho antes de comprendernos a nosotros mismos mediante la reflexión. La historia nos determina, puesto que sus efectos nos componen al recaer sobre nuestra propia forma de comprender y de reflexionar el hábitat donde habitamos.

Así, por ser seres históricos, se trata de descubrir los propios prejuicios que la historia ha instaurado. Se trata de hacer una comprensión desde una conciencia histórica, de forma que, al detectar lo "históricamente diferente", no nos limitemos a una confirmación de las propias hipótesis referentes a la realidad dada,[40] sino, por el contrario, dejemos que la conciencia histórica nos abra la posibilidad de efectuar una auténtica comprensión, lo que enriquecerá el propio horizonte histórico y el propio hábitat de donde procederán los significados de los hábitos.

En un principio, el lenguaje ejerce influencia en nuestro pensamiento, ya que pensamos con palabras. El sujeto como lenguaje posee un *logos*, una decodificación del hábitat y los habitantes que permite pensarlo; pero, a su vez, es un *logos* que puede comunicar, transmitir conocimiento por medio del diálogo.

Por ser aprehendido, el lenguaje implica la aceptación (muchas veces tácita) de compromisos e ideologías que llevan a imponer la posición, previsión, anticipación del modo de proyectarse. Por eso, es un deber anticiparse a los prejuicios.

El aprendizaje del habla es equivalente al del hábitat. En el primero, se forman las creencias y opiniones y, en el segundo, los hábitos. Del lenguaje puede decirse lo mismo que de la tradición histórica o de la pertenencia al hábitat y la naturaleza: nos habla y no es verdad que nosotros le hablamos a él.

La recíproca implicación es imprescindible para la conservación. Y, precisamente porque ambas esferas (habitante y hábitat/parlante y lenguaje) se implican, es indispensable el proceso de interpretación para lograr un sentido, una significatividad.

Con lo anterior, se arriba a la necesidad del sujeto que interpreta; al autoconcebirse como seres interpretadores, los seres humanos ya no sólo proyectarán sus prejuicios en todo suceso ajeno, sino que se expondrán en ellos. Ricoeur lo manifiesta diciendo: "recibo del acto de apropiación lo que el mundo de la interpretación me propone, un sí (de mí) más

[39] H-G Gadamer, *op. cit.,* p. 344.

[40] H-G Gadamer, *op. cit.,* p. 64.

amplio".[41] No se trata de desacreditar sin más los prejuicios propios, puesto que éstos son parte de la propia tradición, historia y lenguaje, sino de hacer autoconciencia de ellos para quitarles el título de "única verdad". De hecho, deben mantenerse mesurada y conscientemente para no buscar en lo ajeno lo igual y así no caer en posiciones reduccionistas.

Para ello, deberá hacerse el segundo paso del itinerario hermenéutico: provocar la perspectiva histórica.

Como cada sujeto es parte de un conjunto de tradiciones y responde al interés de una época histórica en la cual está sumergido, entonces debe comprenderse al otro desde esa perspectiva, pero, sobre todo, a nosotros mismos desde nuestro interés y nuestra historicidad.

Ahora bien, ¿qué es cabalmente la comprensión de la biósfera por encima de la mera explicación que corre el riesgo de reducirla a "tierra" y materia de comercio o de reducirla a un objeto mítico intocable? En primer lugar, la comprensión se da por la dinamicidad de dos movimientos: el del hábitat (incluyendo la tradición, lenguaje y la historia) y el del intérprete o habitante.

El hábitat ocasiona la anticipación del sentido que guía nuestra manera de ver, sentir, pensar y actuar en la biósfera y, en consecuencia, genera los hábitos que establecen y nos unen a la tradición. El segundo movimiento desea sostener los hábitos, estar inmerso en la propia tradición; para lograrlo, debe tomar cierta distancia que no ciegue la percepción desde la cual se sabe percibiendo.

Debemos visualizar la diferencia entre interlocutores (los antropocentristas ante los biocentristas) como nacida de la propia "diferencia histórica" de cada uno, por lo que "se trata de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender".[42] Esta "diferencia histórica" se toma como la distancia en la que el intérprete se presta a desligarse de sus prejuicios y no pretende desligar al otro de los suyos al interpretarlo desde sus propios parámetros o dialogar con él. De lo contrario, estaríamos causando el discurso monológico que nos lleva al dilema: globalización y economía de mercado, por una parte, y naturaleza intocable, por la otra. Discursos así, no reparan en su propia forma de ver la realidad y no pueden concluir que sus sujetos también son bióticos, y por eso impone la homogeneización biocultural.

La necesaria diferencia o distancia histórica se efectúa al saberse poseedor de un horizonte de significados propios, mientras, además, se reconoce que el otro responde a su propio horizonte de significados. De

[41] Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II,* México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 340.

[42] H-G Gadamer, *op. cit.,* p. 267.

esa manera, mantenemos nuestros prejuicios de modo consciente, reconociendo que existen otros horizontes de significatividad y que, entonces, nuestros parámetros le resultarán "lo ajeno, lo otro" al Otro. Así, podemos descubrirnos siendo el otro del Otro; es decir, nos excluimos de la única forma de ver, sentir, pensar y hacer en el mundo y, a su vez, nos implicamos en una actitud ética ante los demás.

Cuando se hace distancia, se halla el verdadero sentido de las cosas, pues, gracias a ella, es posible "resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos que producen malentendidos".[43] La tarea consiste en hacer conciencia histórica; hacer conciencia de los propios prejuicios que guían la comprensión, con el fin de que la tradición se destaque como opinión y no como criterio último de verdad. En otras palabras, se ha de poner en suspenso la validez del propio parecer. Un verdadero acto fenomenológico de la *epojé* de la propia verdad que, al inicio de toda hermenéutica, exigía Husserl. Cuánto más importante en el momento en que algo nos interpela.

La conciencia de los propios prejuicios ante el otro, el distanciamiento de sí al reconocer las diferencias, es la experiencia hermenéutica. Ésta posibilita la solución al choque de cosmovisiones porque, reconocidos los correspondientes horizontes de significatividad, están dadas las condiciones para obtener la fusión de horizontes.

En términos ambientalistas, puede decirse: antropocentristas y biocentristas deben pensar el hábitat propio como si fuese el del otro para que cada uno pueda descubrir que no está frente a una situación ajena, sino en ella.

El tercer y último paso del itinerario hermenéutico es asumir la identidad desde las diferencias que implica la fusión de horizontes de significatividad.

El hecho de asumir la identidad desde las diferencias entraña que las personas que ejercen actividades económicas en la globalización, en la perspectiva de la tierra, acepten que son parte de la biósfera y que ésta guarda igualdad con ellos.

Ante la confrontación con un "otro", lo primero que aparece son las diferencias de las cuales se obtiene la *experiencia* de la existencia de otro horizonte que ocasiona la develación del propio. En esa experiencia, descubrimos algo de nosotros mismos; hallazgo que no vendrá a ser unilateral, sino que causará una transformación al ampliar los respectivos horizontes porque nos comprendemos distintos ante y desde los otros.

En el hábitat de la biodiversidad, no cabe disputar si la economía de productos de consumo innecesarios tiene la verdad o si el radicalismo que

[43] H-G Gadamer, *op. cit.*, p. 369.

se opone a ultranza a todo tipo de desarrollo en aras de una conservación inmaculada de la naturaleza está en lo correcto. Los diversos habitantes humanos, con sus variadas perspectivas sobre la biodiversidad, es decir, la biósfera, deben abocarse a la producción de sentido que lleve a la comprensión del otro desde sí mismo; con ello, cada uno se limitará a sí mismo en lugar de intentar limitar al otro. Tal es el aporte hermenéutico a la ética ambiental, ya perfilado desde las aportaciones que Arne Naess[44] proponía al declarar la "ecología profunda": una síntesis entre conocimiento y modos de vida ecológicos. Idea que el filósofo Baird Callicott[45] asumió luego como una transformación ética que incorpora nuevas cosmovisiones y formas de relacionarse con la naturaleza al abandonar el modelo economicista que impone su presunción de objetividad.

Por tanto, soy más responsable del otro que de mí mismo cuando logro tomar distancia histórica de mí y percibir mis prejuicios y vínculos respecto del otro. Esa responsabilidad mayor sobre el otro me obliga a limitarme a mí mismo antes de imponerle prohibiciones al otro. Por esa profunda razón Charles Taylor ha insistido en que el reconocimiento de las diferencias está condicionado por el de las identidades.[46] Si no existe un reconocimiento y aprecio de las identidades ajenas, no podrá existir la valoración de las diferencias, lo cual la igualdad demanda.

Ante la reificación de la biósfera como "tierra a henchid y dominar" debe procederse con precisión: reconocer que la igualdad no es la identificación, pues los seres de diversos niveles de organización biológica y de diferentes procesos bióticos, en tanto habitantes del mismo hábitat biósfero, son iguales, pero no idénticos. Por ende, la hermenéutica ha de ser dialógica, puesto que, como Gadamer ha apuntado, "siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas".[47] La necesidad de la lucha se da porque la igualdad no es la asimilación ni la identificación con el otro.

Sin embargo, Gadamer advierte que el verdadero diálogo no consta del mero propósito de llegar a conocer a un individuo; esto es, de formarnos una idea de su posición y posesión de horizonte, porque esta situación no afectaría necesariamente a ninguno de ambos interlocutores. "Se requiere de 'desplazarse' con nuestro propio horizonte hacia el horizonte

---

[44] Arne Naess, "The shallow and the deep long-range ecology movements: a summary", *Deep Ecology for the 21st Century*, Boston, Shambahala, 1995.

[45] Baird Callicott, *Earth Summit Ethics: Toward a Reconstructive Postmodern Philosophy of Environmental Education,* Nueva York, State of New York University Press, 1996.

[46] Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 43.

[47] *Ibidem,* p. 53.

del otro. Permitiendo de esta forma una auténtica comprensión del otro, al hacerme consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, pues uno es el que desplaza a su situación".[48] El verdadero diálogo como desplazamiento implica el cohabitar y llegar a cohabitar hasta el punto en que adopto los hábitos del otro cohabitante que resultaba ajeno.

El "desplazarse" se inicia con la mudanza lingüística: adopto su visión al adoptar sus palabras, su habitar y hábitos en el mismo hábitat. Eso lleva a reconocerse como cohabitante y reconocer al otro en igual condición, mas no idéntico, para comprender al otro más allá de un objeto de indagación y, por tanto, evitar cosificarlo.

"Desplazarse" en la biósfera no es sólo entablar una conversación para entender al interlocutor o superar con acuerdos las diferencias, sino seguir al otro en sus proyectos. No sólo permitírselos, sino promoverlos. Concebir al otro no en un indiferente "estado de yecto", un ser ahí, sin más, sino visualizar al otro como un *proyecto,* existiendo con sentido, para decirlo en pocos términos de los conocidos vocablos heideggerianos. En términos ecológicos, entraña reconocer a cualquier "otro" como parte de los procesos y niveles de organización biológica que envuelve a todo ser vivo y no vivo.

El cohabitante "otro", con iguales derechos a cohabitar, aunque no idéntico en hábitos, exige un reconocimiento comprensivo que desplaza horizontes y límites ante él. Parafraseando a Taylor, puede decirse que es, más bien, una actitud donde nunca se cierra el paso a lo que el otro tiene que decir.[49] Así, Leopold nos invita a "pensar como una montaña", según su conocida metáfora establecida desde 1949.

En la fusión de los horizontes no se comprende un objeto, sino que se desea comprender al otro, precisamente como no objeto, como interlocutor e intérprete, con el propósito de no reificarlo. Las expectativas sobre lo otro cambian y se abre el camino al descubrimiento, no al reduccionismo. Camino de descubrimientos que cuidan la relación humana con el entorno para sostener la vida en el planeta, incluida la vida humana.

Alcances y limitaciones de la hermenéutica filosófica al servicio de la ética ambiental

La filosofía hermenéutica —en particular, la gadameriana y la contemporánea— revitaliza la revisión de la biósfera desde la ecología. Muestra una oportunidad, pero también expone algunas limitaciones.

[48] *Ibidem,* p. 375.
[49] *Ibidem*, p. 43.

Como oportunidades están el reconocimiento de diversos horizontes de pertenencia y significatividad, una visión holística de ellos y su respectiva fusión. Como limitaciones, puede decirse, dado el tratamiento metódico de la hermenéutica, que se circunscribe al contenido de los horizontes en cada caso particular, en cada ejemplo.

Finalmente, si la hermenéutica logra la fusión de horizontes, se habrá conseguido asumir la identidad del otro y la propia desde las diferencias. Ésta se da en la declaratoria: "lo reconozco", pero cabe insistir: no como idéntico, sino como igual cohabitante en el hábitat biósfero. Hacer hincapié en ello no está de más, porque uno de los principales problemas de reificación es el reconocimiento de la igualdad. Ésta ha sido confundida con la identidad o identificación a partir del ambiguo supuesto de que todos somos iguales; esto, en el fondo, quiere justificar la idea de igual validez para cualquier actuar y de esa forma se destruye sutilmente la biodiversidad.

La fusión de horizontes de significatividad implica el compromiso de asumir la identidad de los antropocentristas desde la diferencia de opinión que poseen con los biocentristas y viceversa, lo cual involucra aceptar el desarrollo económico sin límites y sin el ideal de que alcance a los más desprotegidos. Por el contrario, supone desear el desarrollo industrial con estrategias ecológicas y sociales. Las primeras, para reconocer los límites ante la biósfera y las segundas, para hacer llegar los beneficios de la sana industrialización también a los más necesitados.

De acuerdo con la filosofía de Bryan Norton,[50] el mejor argumento para proteger la biodiversidad está en la valoración de las especies biológicas y los procesos y niveles ecosistémicos. Debe hacerse hincapié en el aprecio de procesos y niveles ecosistémicos o bióticos; no sólo en las especies o especímenes y en seres inanimados. Por eso, sólo es posible alcanzar dicha valoración mediante la fusión hermenéutica de horizontes de significación que, además, resulta holística e incluye una perspectiva transdisciplinaria y dinámica. Por lo tanto, no puede ejecutarse sin instrumentos jurídicos, administrativos, fiscales, técnicos, sociales y de mercado.

En los instrumentos jurídicos, habrán de hallarse la fijación de límites, la clasificación de actividades, la nivelación costo-beneficio en el rendimiento de los equipos y la definición de contenidos. En los administrativos, se encuentran las auditorías, los controles y las evaluaciones de impacto ambiental. Los instrumentos fiscales regularán los impuestos en proporción al beneficio y respeto de la biósfera y gravarán, si no se llegan a prohibir por los instrumentos jurídicos, las actividades destructivas, mientras que, en contraste, incentivarán las de producción sostenible a la vez que procurarán

[50] Bryan Norton, *Environmentalists Toward Unity*, NuevaYork, Oxford University Press, 1991.

financiarlas con créditos blandos. La tecnología desempeña un papel central al promover el uso de técnicas eficientes y limpias y presentarse como modelo a imitar en futuros proyectos. La instrumentación social incluye la información, la educación, el servicio comunitario, la denuncia (cuando fuese el caso) y la participación en general. A los instrumentos del mercado, debe exigírseles, al menos, la certificación de productos y el etiquetado ecológico cuando las evaluaciones de impacto ambiental y de orden bioético acrediten la comercialización de algún producto.

Conclusiones

Más allá de las oportunidades y las limitaciones que presenta la hermenéutica, puede responderse a la pregunta inicial que presta un servicio único a la ética ambiental, pues, además de ayudar a resolver los dilemas ecológicos-económicos de la globalización, aporta la fusión de horizontes, donde las partes del dilema se reconocen a sí y entre sí y tienen oportunidad de autolimitarse en función de ese reconocimiento.

Ante las otras cuestiones fundamentales, la hermenéutica expone que los alcances de la globalización no son sólo económicos e incluyen aspectos axiológicos que guían instrumentos jurídicos, administrativos, fiscales, tecnológicos y de estrategias de mercado. Por lo tanto, sobre la naturaleza de la globalización, cabe puntualizar que ésta es un referente valioso no sólo para el desarrollo económico de las naciones, sino para concebir desde ella y para el futuro a la dimensión de la biósfera en toda su complejidad y valor.

La biósfera y el valor mismo de la globalización se ven enriquecidas en la medida en que se asumen mutuamente desde sus identidades. Así, el medio ambiente no puede concebirse al margen del desarrollo productivo y comercial de las dinámicas sociales y éstas, a su vez, no deben concebirse sin tener en cuenta la biósfera y los impactos ambientales.

Acerca del asunto de si pueden desestimarse las dificultades regionales en aras de un equilibrio general, la respuesta es sólida: no cabe la posibilidad de ignorar el dinamismo de los horizontes de significatividad. Es decir, el equilibrio general no puede justificar la elusión de los aspectos regionales, de la misma manera que no es lógico afirmar que aquella verdad, válida para una totalidad, no lo sea para alguna de las partes que la configuran.

En aras de la correcta comprensión de la sustentabilidad, debe aplicarse de igual modo el principio anterior; en otras palabras, la validez de la totalidad exige la de los aspectos particulares y su correcta disposición respecto del todo. De manera tal que la sustentabilidad no es una función de explotación utilitaria perpetua, sino un valor intrínseco a la biósfera y la jerarquía que emana de ella. Sin embargo, debe evitarse el uso falaz de este principio, debido a que la validez de la totalidad no conlleva la idén-

tica validez de las particularidades a expensas de que los valores regionales no se subordinen a la jerarquía general. El círculo hermenéutico demuestra que el todo es mayor que la suma de las partes, porque implica su relación jerarquizada y la sustentabilidad global no es idéntica a la perpetuidad individual.

De lo anterior, se sigue la superación de la dicotomía entre modelos cosmo-etnográficos o biocentristas a ultranza, enfrentados a los intereses e intervenciones financieras y tecnológicas de orden antropocéntrico. La autolimitación como efecto del recíproco autoafrontarse y autorreconocerse insuficiente, interrelacionado e interdependiente es la clave de la superación de esa dicotomía. Ese autoafrontarse recíproco como experiencia de autoconocimiento y autolimitación es la médula esencial de la estructura del oficio de la hermenéutica.

En consecuencia, la biósfera no es sin más una tierra-recurso y la naturaleza no es sin más una biósfera intocable e inalterable, ya que las fórmulas "recurso-transformación-producto-comercialización-ganancia", por un lado, y "vida-respeto-interdependencia-sentido de existencia", por el otro, son base común para dejar atrás las tradiciones de las cosas-máquinas-utilidad y lograr una nueva tradición y una nueva narrativa que consigne la fórmula: "seres no vivos-personas no humanas y humanas-niveles y procesos bióticos-valores intrínsecos y extrínsecos de autolimitación, instrumentación-soporte autosustentable de biósfera". Para ello, ha de procederse con traslaciones de significatividades suficientemente simbólicas y persuasivas; entonces, los biocentristas y antropocentristas no sólo comprenderán que están en el mismo barco, sino que el barco y las aguas por donde navegan han de estar en la mente de todos.

ENTRE EL DECADENTISMO, LA FE FILOSÓFICA Y LA ESPERANZA EXISTENCIALISTA
A MEDIO SIGLO DEL ITINERARIO DE JASPERS Y MARCEL

Héctor Sevilla Godínez*

Resumen En el presente ensayo, se abordan algunas de las percepciones comunes sobre el panorama de la filosofía existencialista, considerada la más vigorosa y representativa del siglo pasado. Se proponen los puntos de convergencia de los distintos existencialismos en la fenomenología y se abordan, con más profundidad, las propuestas de esta corriente de Jaspers y Marcel, con la intención de desentrañar la respuesta al problema del Ser del primer autor, y la visión itinerante y esperanzadora del segundo.

Abstract This essay addresses some of the common perceptions about existentialist philosophy, considered as the most vigorous and representative of the last century. Here are proposed some of the convergence points of the different existentialisms in phenomenology and these kinds of proposals of Jaspers and Marcel are more deeply explored, with the intention of unraveling the answer to the Being problem of the first philosopher, and the itinerant and hopeful vision of the second one.

* Universidad del Valle de México, campus Guadalajara Sur, México.

Palabras clave
existencialismo, ser, esencia, fenomenología, fe

Keywords
existentialism, being, essence, phenomenology, faith

Antecedentes del existencialismo

El existencialismo es una posición o tendencia que surge inicialmente a fines del siglo XIX, como una reacción contra el idealismo alemán o el colectivismo marxista. El primero había peregrinado en busca de la esencia o de las esencias metafísicas, alejándose cada vez más de los problemas propios de la existencia, de la vida del hombre concreto e irreductible. El segundo presentaba un proyecto de desalienación en pro de una alienación nueva: el comunismo. Ambos, centrados en la perspectiva de la colectividad o de la masa por encima del individuo.

Si se recuerda que el existencialismo contemporáneo no es sólo una reacción contra los colectivismos, sino contra el positivismo francés, se tomará conciencia de que se trata ante todo de una posición vital, de una actitud frente al hecho y al enigma del vivir. De aquí que, en sus raíces profundas al igual que en sus antecedentes históricos, el existencialismo no haya sido un sistema filosófico aislado o separado de la vida personal, sino una postura ante la vida, ante la existencia individual.

En busca de los orígenes del existencialismo, algunos pensadores han llegado a declarar que "el idealismo y el positivismo son los principales carriles sobre los cuales se desliza, con alternativas de auge y decadencia, la filosofía oficial o académica del siglo pasado. Uno proclama la absoluta libertad del pensamiento; el otro, la subordinación del pensamiento a su antiguo súbdito, la naturaleza. Del primero, brota un arrogante humanismo; del otro, un absorbente materialismo".[1]

Si se asume que el existencialismo es producto de un idealismo, se implica, en parte, unirlo al pensamiento hegeliano del que, se supondría, que intenta liberarse. Otros identifican el origen del existencialismo con el pensamiento kierkegaardiano;[2] algunos más, lo centran en el mismo Kierkegaard, pero como lector opuesto a Hegel: "el Hegel de Kierkegaard

[1] Norberto Bobbio, *El existencialismo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1946, p. 18.

[2] *Cfr*. Bernard Delfgaauw, *¿Qué es el existencialismo?*, Buenos Aires, Carlos Lohle, 1967, p. 7.

no es simplemente el histórico: es también un símbolo concreto que resume todas las creencias y tendencias que Kierkegaard odió y atacó".[3] Una postura alterna es la derivada de la influencia de Descartes: "se ha dicho que el existencialismo es un fruto del árbol del idealismo. Es cierto que ambos son frutos del mismo árbol y nacen de una raíz común. Se presentan insertos en el movimiento comprensivo del pensamiento de la filosofía occidental desde el planteamiento del *yo pienso, luego existo*".[4] Es decir, del autodescubrimiento del yo pensante como fundamento de la identidad.

Así, por ejemplo, puede identificarse el pensamiento de Pascal (1623-1662) como seguidor de la línea cartesiana. Éste centró el problema de la existencia individual del hombre como ser racional, pero frágil e impotente, una "caña pensante" que sufre, pero que posee una dignidad eminente entre las criaturas, porque puede conocer a Dios. Para el filósofo, no sólo existe el pensamiento o conocimiento por vía racional, sino otro tipo de conocimiento de carácter espontáneo o intuitivo. Ya se observan esbozos de lo que después sería la visión sartreana en frases como "la posición media del hombre está, en rigor, compuesta de la lucha entre dos extremos, pues el hombre es a la vez un ser grandioso y miserable; gala y desperdicio del universo".[5] En todo caso, la preocupación fundamental de Pascal no fueron los conocimientos que el hombre puede adquirir, sino el hombre mismo como creatura que sufre el desamparo intelectual y metafísico. Por consiguiente, Pascal anuncia la posición del fundador del existencialismo teísta,[6] Kierkegaard, el angustiado místico y pensador danés.

Percepciones y posturas ante el existencialismo

Ahora bien, en lo que respecta a las connotaciones del término existencialista o "ser existencialista", existen varios puntos de vista. Comenzamos con la visión enmascaradamente optimista que se muestra en la siguiente expresión: "el existencialismo es, por lo menos, una invitación a la sinceridad, hasta la eliminación de todo cómodo refugio o de todo sostén ficticio".[7] Pero luego, más adelante, se arremete contra los que se considera irónicamente como reveladores:

[3] Frederick Copleston, *El existencialismo*, Barcelona, Herder, 1976, p. 56.
[4] Gabriel Leo, *Filosofía de la existencia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, p. 11.
[5] *Vid.* Fernando Montes de Oca, *Historia de la filosofía,* México, Porrúa, 1991, p. 190.
[6] F. Copleston, *op. cit.*, p. 52.
[7] N. Bobbio, *op. cit.,* p. 28.

> hay dos formas de sinceridad: una sinceridad humilde y curativa, instrumento de claridad en las propias acciones y en la comunicación con los demás, y una sinceridad arrogante y cáustica, practicada casi por el placer de hacer revelaciones misteriosas y desoladoras, que no tienen más objeto que poner al desnudo la propia degradación y complacerse en ello como si se tratara de un acto de bravura o provocación. Ésta y no aquella es la sinceridad que muestran los nuevos reveladores de la existencia.[8]

En este sentido, Bobbio afirma que los existencialistas —a los que no llama filósofos— son meros entes deplorables. Tal consideración se ratifica en la crítica radical que hace a Sartre en las últimas páginas de su libro.

Por otro lado, a pesar de su ideología religiosa, Copleston nos presenta un panorama más alentador como connotación de la actitud existencialista al dotarle de una intención de búsqueda honesta sobre verdades fundamentales:

> hoy se ve más claramente que en el siglo pasado que no podemos esperar que la ciencia nos provea de una moral normativa o de una fe religiosa. Nada tiene pues de extraño que haya quien se dirija a la filosofía en busca de lo que no cree poder encontrar ni en el cristianismo ni en la ciencia. Pues bien, a mi entender, el existencialismo es una de las formas de la filosofía que intentan satisfacer esta necesidad, aparte de lo que podamos creer sobre su capacidad de lograr su propósito.[9]

Así, debido a que las posturas existencialistas no siempre encuentran consenso entre los partidarios y los oponentes, ni entre los mismos existencialistas, Delfgaauw comenta que “el existencialismo, o la filosofía de la existencia, no es un fenómeno uniforme. Los filósofos que se consideran como filósofos de la existencia difieren tanto entre sí que se hace difícil saber en qué concuerdan”.[10] De hecho, no a todos los considerados existencialistas les agradó ser nombrados así. Por ejemplo, a Jaspers, le dio por acuñar el nombre de “existen filosofía” para referirse a sus pensamientos; Heidegger se molestaba siempre que era llamado existencialista, consideró que no era la existencia, sino el ser el punto central de su filosofía; Camus rechazó rotundamente la referencia existencial, debido a que fue Sartre quien se la adjudicó y el autor de *El extranjero* supuso que no era conveniente tener esas similitudes; Marcel no veía con agrado que se le identificase como un existencialista cristiano, puesto que le molestaba ser

[8] *Ibidem*, p. 29.
[9] F. Copleston, *op. cit.,* p. 37.
[10] B. Delfgaauw, *op. cit.,* p. 125.

relacionado con Sartre y con la religión. Finalmente, sólo Sartre estaba gustoso de adjudicarse el rol de existencialista.

Uno de los aspectos históricos antecesores del existencialismo fue la Segunda Guerra Mundial. Para algunos, es esto lo que provoca el tipo de pensamiento existencialista; sin embargo, si bien los planteamientos sobre el sentido de la existencia, la definición antropológica, la intencionalidad, la epistemología, las cuestiones asociadas con la ética o la contemplación de las cosas, la vivencia de la angustia y la ambivalencia de las decisiones eran aspectos ya mencionados por Kierkegaard o Nietzsche antes de la guerra, tampoco puede dejarse a un lado la referencia explicativa que las hostilidades bélicas aportan acerca de la recepción de par a par que tuvo la filosofía existencial, sobre todo los escritos de Sartre, quien se considera como el existencialista más prolífico y leído. Es probable que podamos afirmar con cierta credibilidad que la sociedad europea estaba, tras la decepción y el desamparo de la guerra, lista a mostrarse receptiva ante los planteamientos del existencialismo. Quizá los cuestionamientos sobre el sentido, la angustia y la importancia de la individualidad se respiraban en el aire de toda Europa. El existencialismo fue la filosofía que encajó, puesto que las descripciones acerca de las crisis de la vida son uno de los aspectos más representativos que cultivó de modo más óptimo la filosofía existencial. ¿Qué *mejor* momento que el final de una guerra para cuestionarse el sentido de existir, relacionarse o ser uno mismo?

Estos cuestionamientos no siempre fueron alegremente recogidos: implicaron una actitud de inicio temerosa hacía lo nuevo o lo diferente. La búsqueda del individuo de sus propias respuestas no supone romances con la autoridad o los totalitarismos. La costumbre autoritaria no permite cuestionamientos, el libre pensamiento; por ello, el existencialismo generó y sigue generando muchas voces de desconcierto; es decir, la posibilidad de dudar del sentido último de la existencia. Algunos autores no observaron la propuesta existencialista como una posibilidad, sino como una desobediencia, al extremo de llamar decadentista al pensamiento existencialista ya que se considera que "ha interrumpido todo vínculo real con lo trascendente, ha aprisionado en su interior al espíritu universal, ha roto toda ligazón con la naturaleza. Vive bajo el reino de lo posible, de una posibilidad nunca lograda".[11] Al despojar al pensamiento existencialista de toda posibilidad de discernimiento honesto, se le afirma como "una primera y significativa posición decadentista en atención de todo pronunciamiento moral, una nueva forma de indiferencia o quizás de intolerancia por la moral, en definitiva de amoralismo".[12] Por último, se redujo al existencialismo

[11] N. Bobbio, *op. cit.,* p. 46.
[12] *Ibidem,* p. 51.

a un mero hedonismo irracional: "el decadentismo, a su vez, al llevar a la exasperación el motivo romántico de la pasión creadora, elimina como tal todo lo que establece un límite a la pasión, aunque sea infecunda, aunque sea simple exuberancia o desahogo o desorden del alma, aunque sea simple exaltación de la propia individualidad, aislándose en actitud de rebeldía, del mundo y de los demás".[13]

Si intentamos comprender las aseveraciones de Bobbio, podríamos proponer su carencia de mayores elementos para juzgar el existencialismo, porque, si se admite que el libro referido se editó en Italia en 1944, entonces no contaba con todos los escritos existencialistas posteriores que podrían haber permitido un juicio completo y deslindado de toda visceralidad sobre el asunto. Contrario a la supuesta amoralidad, las confrontaciones internas, las reflexiones profundas y la angustia ocasionada por la incertidumbre ante la decisión moral y lo inoperante de las reglas universales no hacen ver más que una preocupación de tipo moral en los pensadores existencialistas. No observamos una actitud aislada en la propuesta de Lévinas, de Buber, Jaspers o Marcel. No hay desinterés social en la militancia sartreana, no hay superficialidad hedonística en el joven Kierkegaard y no podemos representar a Heidegger como deslindado del mundo cuando él mismo propone el inevitable *ser en el mundo*. Aun suponiendo que Bobbio produjo sus elucubraciones a partir de su lectura de Nietzsche, no fue lo suficientemente receptivo como para captar la intencionalidad vitalista del pensamiento nietzscheano en su intento de desalienar al hombre de su mediocridad y postular —con el innegable optimismo implícito que ello conlleva— a un hombre superior al que se debía llegar. Necesidad de transitar más rápido no es involución, percibir la propia incongruencia humana no es simple decadentismo, antes lo contrario. De hecho, más decadente es tratar de promover, de manera continua y persistente, la imagen del hombre como pureza y totalidad negando sus naturales partes oscuras, profundamente desagradables y dignas de aprendida repugnancia que el hombre posee en sí mismo y que le proveen —justo— de su humanidad.

En resumen, parece observarse que Bobbio olvida la realidad que está frente a sus ojos a menos que él sea el aislado. Caso contrario es el de Copleston, quien intenta justificar la supuesta excentricidad del hombre existencialista.

> el número de personas que se preocupa seriamente por los problemas que atormentaron a Kierkegaard o a Unamuno es limitado. Muchos tienden a tomar sus opiniones de modo más o menos pasivo, de su propio medio social y la mayoría de sus acciones siguen los carriles del hábito y las convenciones.

[13] *Ibidem*, p. 55.

> Pero este tipo de existencia caracterizado por la *absorción de lo impersonal* (se dice, se cree, se hace), es justamente el tipo de existencia que los existencialistas rechazan. Para hacerles justicia, hay que decir que no exigen de cada uno que configure su vida al estilo heroico y sublime; como tampoco confunden la existencia auténtica con la excentricidad en el sentido ordinario.[14]

De lo expuesto por Copleston, se deriva que existe un requisito para comprender a fondo el pensamiento existencialista: compartir algunos rasgos de éste. De hecho, al hombre sólo le es posible entender aquellos aspectos que se presentan para sí como significativos, pues siempre se depende del propio esquema de significatividad. ¿Hacia qué cuestiones específicas se tendría que ser más receptivos del existencialismo? O, de otra manera, ¿cuáles son los aspectos en común (en lo general y no en lo específico) que guardan los existencialistas?

La fenomenología como convergencia de los existencialismos

El existencialismo fue una aparición muy homogénea como motivación espiritual y como estado de ánimo en la vida cultural de la posguerra europea; sin embargo, los filósofos existencialistas formularon su pensamiento, presentando divergencias ideológicas de importancia entre ellos. Es decir, partiendo de una generalidad, son claros los puntos en común, pero una vez que se especifican, son observables las divergencias. El nombre mismo de "existencialismo" sugiere una noción equívoca de lo que esas filosofías tienen de común. El término "existencia" puede ser, en efecto, entendido en sentido tradicional como el acto de ser, distinto de la esencia del ente que existe. El existencialismo supone una filosofía que afirma la prioridad de la existencia sobre la esencia, del ser actualmente sobre el ser tal o cual cosa.

En el origen de toda filosofía existencialista, está el análisis del sujeto humano y no el de la realidad física ni el de los principios del conocimiento. Copleston señaló que "los llamados existencialistas se interesan ante todo por la existencia humana considerada bajo una luz dramática; y el término existencia tiene para ellos un sentido especial referido primera y principalmente al hombre como sujeto libre que se trasciende a sí mismo".[15] Lo anterior presume que todo pensamiento existencialista desemboca, con mayor o menor claridad, en una propuesta de "conversión" del hombre hacia determinada "autenticidad". Tal conversión cuenta con un método que, en este caso, es el fenomenológico.

[14] F. Copleston, *op. cit.,* p. 42.

[15] *Ibidem,* pp. 44-45.

Husserl propuso una fenomenología pura o trascendental, la cual entraña una ciencia de esencias —por lo tanto eidética— y no de datos. Tal reducción eidética posee como tarea purificar los fenómenos psicológicos de sus características reales o empíricas y llevarlos hacia el plano de la generalidad esencial. En concreto, la transformación de los fenómenos es también reducción fenomenológica, puesto que los transforma en la irrealidad. El pensamiento de este filósofo implica que existe un carácter intencional en la conciencia, que el hombre percibe lo que está frente a él de manera evidente, que tiende a generalizar de forma errónea las visiones de los objetos y la percepción inmanente; es decir, la conciencia que tiene el yo de sus propias experiencias. Husserl refiere que "la incomprensibilidad afecta de manera particularmente sensible a nuestra misma especie de ser. Nosotros (en lo individual y en la comunidad) hemos de ser aquello en cuya vida de conciencia el mundo real, que para nosotros está ahí delante, cobre como tal sentido y validez".[16] La influencia husserliana en Sartre es evidente en la apreciación propuesta. El filósofo de *La náusea* describió con toda claridad la posición ocularcentrista en sus propuestas.

Asimismo, los filósofos de la existencia retoman estos elementos de Husserl y el hecho de que somos conciencia de las cosas, puesto que:

> el vivir psíquico sólo se hace presente en la reflexión. A través de ella aprendemos, en vez de las cosas puras y simples, en vez de los valores, los fines, los útiles puros y simples, las vivencias subjetivas correspondientes en las cuales llegan a ser para nosotros conscientes, en las cuales en un sentido amplísimo se nos aparecen. De ahí que todas estas vivencias se llamen también fenómenos; su característica esencial más general es ser como [conciencia de] o [aparición de] de las respectivas cosas.[17]

Uno de los discípulos de Husserl fue Heidegger, quien empleó el método fenomenológico no como una introducción a la ontología, sino como un instrumento al servicio de ella. Por su parte, Sartre incluyó en *El ser y la nada* el subtítulo de *Estudio de ontología fenomenológica*, en clara alusión a Husserl. Asimismo, Marcel utiliza la fenomenología al estudiar emociones relacionadas con el encuentro con el otro, tales como la esperanza, el amor o la disponibilidad.

Por ello, en coherencia con el método descrito, la acepción que de forma más plausible podría darse al término "existencialismo" sería: afirmación de la preeminencia y prioridad de la existencia sobre la esencia. Es muy fácil comprobar que ese sentido técnico no responde a la significación

[16] Edmund Husserl, *Invitación a la fenomenología,* Barcelona, Paidós, 1992, p. 54.
[17] *Ibidem*, p. 38.

social de la corriente filosófica-cultural que hoy suele nominalizarse igual. En efecto, en el sentido técnico indicado, habría que llamar existencialistas, por ejemplo, a los filósofos que han considerado la existencia como el factor real de la inteligibilidad de las cosas. Así, quedarían clasificadas como existencialistas, la filosofía de Suárez y las de todos los filósofos empiristas (David Hume incluido) que se niegan a reconocer que el peso del ser está en esencias universales. Es obvio que ése no es el sentido esperado del término existencialismo. Pese a la resuelta resistencia de algunos de los afectados por esa clasificación, el vocablo se aplica en la práctica a filosofías contemporáneas —con alguna excepción, señaladamente la de Kierkegaard— de implicación ontológica-fenomenológica-antropológica.

El existencialismo propone una identificación consciente de ontología y moral en la personalidad del hombre. En otras palabras, esa ecuación significa que el hombre se constituye al elegir, que en él se identifican hacer y ser, que él resuelve con su vida la bimilenaria antinomia del ser y el movimiento. De modo que la diferencia última que individualiza auténticamente al hombre, aunque conseguida en la acción, no queda siempre oscilante en el ámbito de la acción, sino que lo constituye. La persona es un proceso cuyo límite —alcanzable o no— se dibuja como algo único, heterogéneo con todo.

Además, la decisión que el hombre toma y con la cual se construye está siempre en la potencialidad de implicar autenticidad (ser uno mismo) o inautenticidad (no ser uno mismo).[18] Ello es un asunto añadido al existencialismo: ¿cuál es la existencia auténtica e inauténtica del hombre? El mismo hecho de que exista una connotación de autenticidad implica su antítesis de inautenticidad y deviene cuestión de orden moral, o al menos axiológica.

Las modalidades de la elección

Algunos de los existencialistas propusieron que la autenticidad no es posible si no es a partir de la relación con la divinidad, lo que involucra que ésta existe y que se es uno mismo sólo en la medida en que exista una conexión con lo Absoluto. Para otros, incluyendo en particular a Sartre, la autenticidad sólo es posible bajo la condición de la inexistencia de la divinidad y, en ese sentido, una vida en torno de la creencia de Dios es ya de por sí condenada a la inautenticidad. Es decir, si Dios existe, se vive en función de él y no es posible lograr ser quien se es de verdad debido a tan ineludible relación. Copleston divide en esta línea al existencialismo en teísta y ateo. Otros más perciben una tercera opción, la heideggeriana, la

[18] *Vid.* F. Copleston, *op. cit.*, p. 48.

cual supone el desinterés o la aceptación de la incapacidad de determinar la existencia o no de la divinidad y su consecuente influencia ayudadora o determinante en la vida humana.

Queda claro hasta este punto que otro aspecto de convergencia de los filósofos existencialistas, además de los mencionados, es el hecho de retornar al individuo como fuente de las respuestas ante las preguntas de la vida. Un retorno que entraña, por tanto, responsabilidad y compromiso, la angustia derivada de saberse confrontado por la realidad que obliga a tomar decisiones personales irrenunciables. Aunque de forma errónea es asociado con la soberbia, el existencialismo es, más bien, una actitud de reflexión central sobre la vida personal y de respeto a la posibilidad de que cada persona pueda darse a sí misma las propias respuestas que su ser le ofrece. Se sostiene que no hay un plan universal moral a seguir y que las personas pueden decidir por sí mismas sin necesidad de cuestiones universales. El existencialismo no supone, tampoco, aislamiento social sino, a pesar de que se parte de la sociedad y en ella se encuentra la confrontación y el contacto con los otros, sólo un regreso a la propia responsabilidad y la toma de la debida distancia para responder en consecuencia con la responsabilidad implicada.

La respuesta existencialista al problema del hombre en Jaspers

Jaspers (1883-1969) es autor de obras que han ejercido una profunda y notable influencia en el pensamiento contemporáneo. Su actividad intelectual fue prolífica y abarca campos psicológicos, filosóficos, humanísticos y, también, una constante y fundada dedicación por algunos de los problemas fundamentales de la filosofía de la historia. Sus desarrollos conceptuales, expuestos con claridad notable, demuestran hasta dónde ha sido la profundización de Jaspers sobre las obras de Kierkegaard y de Nietzsche.

La teoría del ser enunciada por Jaspers consta de tres diferentes concepciones. En un nivel inferior, está el mundo objetivo, cuyo "ser" o esencia es el "estar ahí" y el ser captado desde fuera; es decir, objetivamente. En un segundo nivel, se halla lo que el filósofo denomina el "ser-yo", o sea la existencia. Este modo de ser ya no corresponde a las diversas categorías racionales que imperan en el ámbito del mundo objetivo; es decir, del "ser", del "estar-ahí". Aquí, el autor hace una distinción muy clara en la preponderancia del hombre en su propia concepción del mundo. Por último, encontramos un nivel trascendente en el que la existencia personal —el "ser-yo"— tiende a una meta ubicada más allá de tal existencia. A esta meta, a este nivel existencial, lo llama el "ser en sí mismo". El proceso en que eso sucede envuelve, para Jaspers, el sentido de la búsqueda y la actitud filosófica que lleva a la fe. Al respecto, refiere que "la fe filosófica,

la fe del hombre que piensa, tiene siempre la nota de que sólo es en alianza con el saber. Quiere saber lo susceptible de saberse, y verse a sí mismo totalmente. El conocer ilimitado, la ciencia, es el elemento fundamental del filosofar. No puede haber nada que no quepa interrogar [...] nada que sea lícito esconder bajo un velo".[19]

Por tanto, el filósofo identifica el acto de filosofar como aquello que le es propio al hombre en el sentido que le permite desde sí mismo conocer lo que "está ahí" y encontrarse con el "ser en sí mismo". En Jaspers hay una progresión existencial en la que la base es el mundo objetivo o percibido y, a continuación, advienen la existencia y la trascendencia del propio yo. No obstante, estas tres especies de "categorías existenciales" son también "categorías racionales". En realidad, el autor aspira a superar lo "simplemente racional", pero sin negar por ello la importancia de la razón, la cual es el vínculo relacionante entre el ser y el resto de lo existente. El ser no es razón, sino que se vale de ella.

Partiendo de esta clasificación del "ser" —a partir de la objetividad, existencia y trascendencia—, Jaspers llega a afirmar que la ciencia, cuyo carácter es eminentemente interpretativo, fracasa en cuanto a la captación de la realidad. Desde el momento en que admitimos que existe una distinción entre la interpretación y el objeto de tal interpretación, estamos asumiendo de forma tácita nuestro fracaso intelectivo. Para el autor alemán, la filosofía corresponde al tercero de los niveles, al ser en sí mismo, a lo trascendente. Asimismo, Jaspers admitió que hay otros tipos de verdades o de modos de conocer cuando manifestó que "la verdad filosófica no es la única en el mundo. Hasta ahora nunca fue la forma de la verdad en la que viviera la mayoría de los hombres. Mas en el filosofar está abierta la puerta a todo modo de poder vivir, no sólo para entenderlo sino para reconocerlo en el sentido de su verdad".[20]

El filósofo reconoció que toda metafísica es una tentativa de pensar lo que no puede ser pensado, tentativa que se detiene, de manera necesaria, en el umbral del ser, vale decir, allí donde comienza el misterio del ser. Sin embargo, lo importante es la tensión existencial que lleva al hombre a superar el segundo de los niveles del ser —el "ser yo"— para pasar al estadio en que el yo es trascendente. Así, los términos "existir, trascender" e incluso "ser libre" son complementarios al describir la condición humana. De aquí que la existencia no sea propiamente un hecho de experiencia, sino una "actitud de expectativa", la conciencia de una posibilidad trascendente.

Consecuencia de lo anterior es que el hombre es más de lo que puede saber sobre sí mismo, y, más aún, Dios es algo que no puede concebirse con

[19] Karl Jaspers, *La fe filosófica,* Buenos Aires, Losada, 1953, p. 13.
[20] *Ibidem*, p. 91.

certeza y mucho menos conocer su voluntad, cuestión que, de ser deseada, es algo a evitar, según Jaspers.

> un peligro es la propensión a la seguridad a saber la voluntad de Dios, que reconvierte en fuente de fanatismo. Muchos horrores que se han cometido en el mundo se han fundado en la voluntad de Dios. Los fanáticos no advierten los diversos sentidos de la voz de Dios en todas las experiencias. Quien sabe a punto fijo qué dice y quiere Dios, convierte a Dios en un ente del mundo, del cual dispone él, lanzándose así por la senda de la superstición. Mas en el mundo no es lícito fundar en la voz de Dios ninguna pretensión y ninguna justificación.[21]

De acuerdo con el autor, los límites sobre el conocimiento del hombre mismo y de Dios implican la posibilidad de un humanismo en que el hombre requiere ayuda, pues por sí mismo es incapaz de conocer: "es un error la falsa ilustración de que el intelecto puede conocer por sí solo la verdad y el ser. El intelecto es dependiente de otra cosa."[22] Además, no sólo estamos dependientes en el sentido intelectual, sino que, como seres existentes y relacionantes, permanecemos siempre en una constante situación. Cuando ésta escapa de la voluntad e interpela para dar una respuesta aunque el hombre no esté listo, se le nombra "situación límite".[23] Ningún hombre puede definir o eludir las situaciones límite a las que se enfrentará; está dócil a merced de lo que sucede. Incluso los momentos felices que el hombre vive no dejan de ser perturbados por la posibilidad de la infelicidad próxima, siempre latente. Pero es esto, precisamente, lo que permite el filosofar, la conciencia de los límites. Jaspers lo resume así: "el origen del filosofar reside en la admiración, en la duda, en la conciencia de estar perdido. En todo caso, comienza el filosofar con una conmoción total del hombre y siempre trata de salir del estado de turbación hacia una meta".[24]

Entonces, el filósofo sostiene que la incertidumbre espiritual que tortura al hombre, este "emplazamiento" a que se ve sometido, constituye su porvenir. Las posibilidades humanas no escapan a nadie. El hombre siempre puede hacer más de lo que hace y obrar lo que nadie hubiera esperado de él. Está inacabado, es inacabable y se abre siempre al futuro. "La filosofía no da, sólo puede despertar".[25] Por tanto, el hombre despierto debe tomar sus propias decisiones. La filosofía de Jaspers está centrada en

[21] *Ibidem*, p. 37.
[22] K. Jaspers, *La filosofía,* México, Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 78.
[23] *Ibidem*, p. 79.
[24] *Ibidem*, p. 20.
[25] *Ibidem*, p. 43.

el individuo, tan concentrada en él que reconoce sus limitaciones y propone la filosofía que ha llevado al reconocimiento de éstas.

El existencialismo itinerante de Marcel

Gabriel Marcel (1889-1973) representa la corriente cristiana del existencialismo y contribuyó de manera poderosa a orientar la filosofía contemporánea en un sentido vital, alejándose de la mera especulación y acentuando el carácter dramático de la existencia humana.

El filósofo certifica la libertad del hombre como un hecho ineludible, no una libertad hacia el porvenir, sino una fundada por el origen del hombre. No es propiamente la libertad individual, sino la libertad en cuanto se refiere a su universalidad y a su fuente trascendente. El hombre se comprende a sí mismo, ante todo, mucho menos como ser que como voluntad de superar lo que, en conjunto, "es y no es". El ser, la esencia del hombre, no es tanto lo que es, sino aquello a lo que tiende, a lo que aspira por haber sido originado por ello. Aunque en esto se observa con claridad la tendencia de Marcel a la existencia de una divinidad, no debe pensársele como un filósofo cegado por la fe; antes al contrario, dudaba de la posibilidad de responder sobre la creencia de Dios en forma certera, como lo atestigua el siguiente texto:

> la pregunta ¿cree usted en Dios? es de las que más comúnmente se cree poder contestar con un sí o con un no. Pero un análisis más profundo permitiría descubrir el carácter puramente ilusorio de estas respuestas. Hay multitud de gente que se imagina creer en Dios cuando en realidad se limita a servir a un ídolo al que cualquier teología decente negaría el nombre de Dios; y a la inversa, hay muchos otros que se creen ateos porque conciben a Dios como el ídolo al que rechazan.[26]

Entonces, este autor distingue entre la creencia ilusa y la fundada en la profundización. No se sabe si se cree o no por no disponer de certeza en cuanto a la veracidad de la concepción de Dios como un ídolo específico.

Marcel propone orientar la vida hacia el más allá y toma la posición contraria a la adoptada por la casi unanimidad de los filósofos contemporáneos. Su conexión en ese sentido con el conocido "ser para la muerte" heideggeriano es clara. Insiste en que podemos preguntarnos si la negación sistemática del más allá origina la base de las convulsiones que, en nuestra época, han alcanzado su paroxismo. Sólo podría instaurarse un orden terrestre estable si el hombre conserva una conciencia aguda de lo que

[26] Gabriel Marcel, *El misterio del ser,* Buenos Aires, Sudamericana, 1953, p. 23.

podemos llamar su posición itinerante. Era constante en el filósofo francés la afirmación acerca de la inconsistencia y contingencia del mundo:

> ¿no tienes algunas veces la impresión de que vivimos… si a esto se le puede llamar vivir… en un mundo destrozado? Sí, destrozado, como un reloj destrozado. El resorte no funciona. Aparentemente nada ha cambiado, todo está en su lugar. Pero si se acerca el reloj al oído no se oye nada. ¿Comprendes? El mundo, eso que llamamos mundo, el mundo de los hombres debía tener antes un corazón, pero pareciera que ese corazón ha dejado de latir.[27]

De esa manera, el hombre, a través de un mundo precario y en posibilidad de hundirse, tiende a un universo mejor estructurado éticamente. Nadie puede "establecerse" en un mundo que se hunde. La posición de Marcel no es dogmática, sino probabilista. Pero, en todo caso, inspirada en un optimismo de esencia cristiana, en cuanto la existencia real abre perspectivas sobre un estado de cosas, sobre un ámbito superior a tal existencia. Ese estado de cosas es una meta. La vida presente ni se explica ni se justifica por sí misma, sino en cuanto es un estadio provisional. Por tanto, el autor formula una filosofía existencial, pero esperanzada. La vida no tiene sentido si no es por lo que viene después de vivirla. A pesar de eso, esta posición finalista no posee un fundamento mayor que el deseo de mantener la esperanza. Si bien es cierto que el filósofo no propone forzosamente esta fe en lo venidero, no deja opciones para quien no se sume a su propuesta; todo aquel que no tenga una esperanza del mañana pierde el hoy.

Marcel advierte que no puede intentarse responder quién es uno mismo partiendo sólo de la propia idea, sino que se requiere preguntar a alguien más. Pero resulta que a ese alguien a quien se ha cuestionado se le está preguntando a partir de una noción de la respuesta que se espera escuchar.[28] De tal modo que "la pregunta ¿quién soy yo? no se resuelve sino que se suprime, puesto que, en última instancia, no hay a quién dirigirla […] este llamado es supraempírico, está lanzado más allá de la experiencia hacía un Tú absoluto que es el recurso supremo".[29] Por tanto, la existencia queda caracterizada, en este autor, más por la esperanza y la adoración que por la angustia. No se niega la angustia y el aparente sinsentido, mas es por ello que hay que reconocerse limitado para proceder a la ayuda. Esto queda sintetizado en la siguiente frase:

[27] *Ibidem*, p. 31.
[28] *Ibidem,* p. 140.
[29] *Ibidem*, p. 143.

> quizá estoy condenado en cierto sentido a trabajar sobre datos engañosos, y éste es, sin duda, el origen de los más grandes errores que llegaré a cometer. Creo que la tarea del pensamiento filosófico más profundo consiste en investigar en qué condiciones, casi siempre desconcertantes, puede producirse una aparición, por otra parte parcial y temporaria, de la realidad que se disimula bajo esos rasgos engañosos.[30]

Más adelante, Marcel arremete en favor de la existencia de una naturaleza humana (contrariamente a Sartre) al asumir que tal naturaleza nos conecta al sentido: "mi existencia, en tanto ser viviente, es anterior al descubrimiento de mí mismo como ser vivo. Se podría decir que fatalmente me preexisto a mí mismo […] No se puede negar agresivamente […] la existencia de una naturaleza, de una herencia; más profundamente: de una investidura o de una participación en la realidad que nos salva a medida que penetramos en ella".[31]

A pesar de que Julián Marías aprecia que "Marcel es, sin duda, una de las figuras más sinceras y veraces del pensamiento francés contemporáneo, y su fama se ha dilatado considerablemente en el último decenio",[32] no se detecta en él la disposición plena que admite el encuentro con la nada que hace perder toda la certeza. Si bien propone vivir la experiencia de desasosiego, la halla siempre como un pasadizo hacia la esperanza. En ese sentido, su existencialismo es similar a su percepción sobre la vida en el mundo; es decir, itinerante.

Conclusión

A medio siglo del itinerario existencialista en la filosofía contemporánea, los elementos comunes en las opiniones refieren una combinación variada entre el decadentismo y la esperanza. Si bien se han fundado propuestas psicológicas a partir de él, el humanismo, por ejemplo, también se han fundado alternativas sociológicas que le contravienen, como el estructuralismo francés. A pesar de que el anhelo de una libertad terrena o más allá del mundo logró inspirar a algunos de los filósofos del siglo pasado, no es oportuna su reiteración actual desde la lógica de la influencia de los sistemas sociales y la repercusión que las instituciones e ideologías presumen en el individuo.

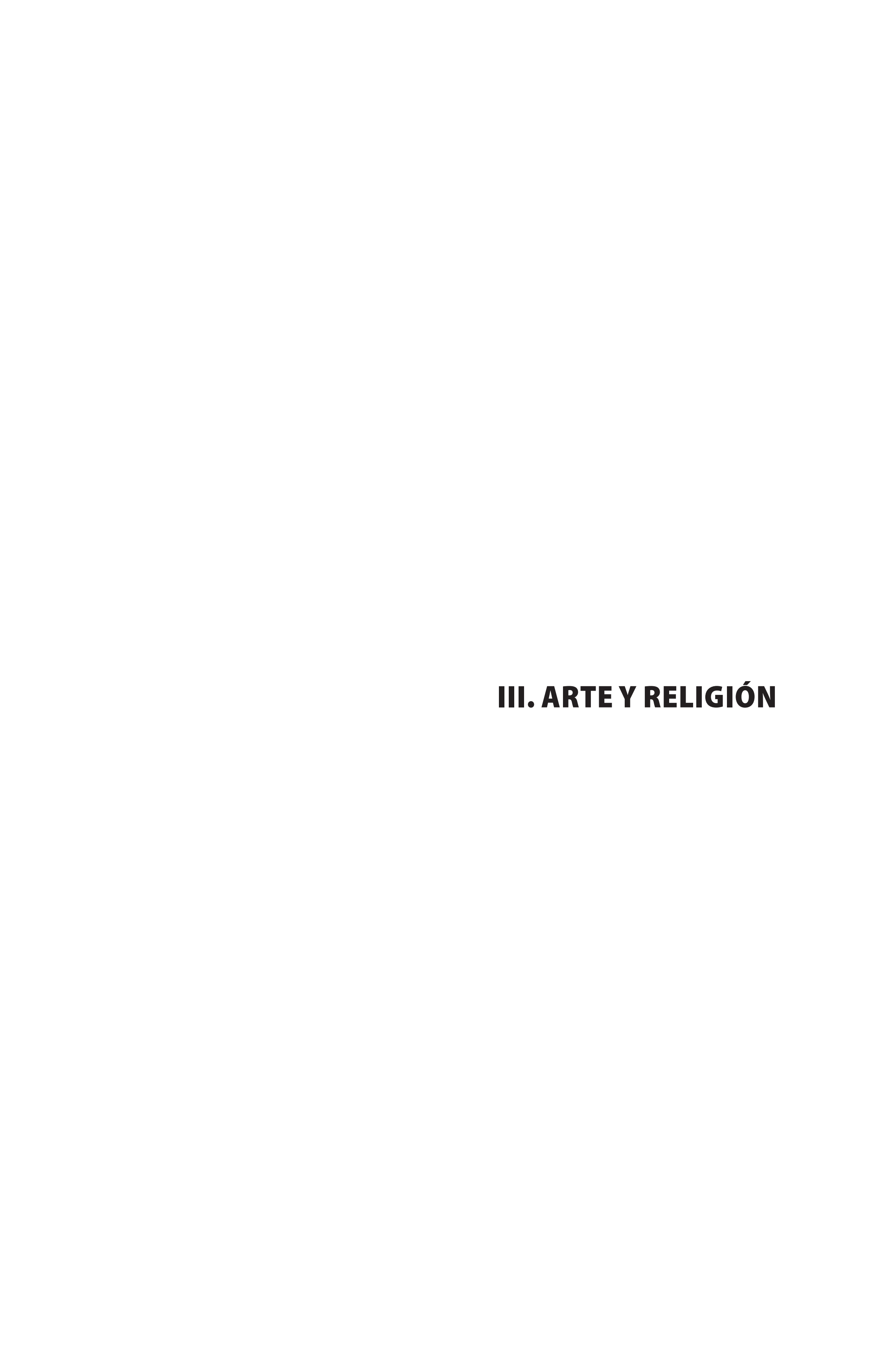
No obstante, la propuesta de Jaspers mantiene su amplio sentido si se tiene en consideración que la filosofía sigue siendo una alternativa para

[30] *Ibidem*, p. 155.

[31] *Ibidem*, p. 161.

[32] Julián Marías, *La filosofía en sus textos,* t. III, Madrid, Labor, 1950, p. 605.

responder vitalmente ante la vida y que no existen respuestas universales que haya que seguir en forma ciega. Por su parte, la fe filosófica propuesta por Marcel es, en consonancia con Jaspers, una llamada a la posibilidad de que el hombre construya una esperanza en una época en la que toda lógica parece desenraizada. Lo anterior conlleva, entonces, la posibilidad de un existencialismo moderado en el que, aunque se asume que la decisión está en manos del individuo, se acepta que éstas están delineadas por la incertidumbre que supone el desconocimiento del porvenir.



III. ARTE Y RELIGIÓN

ALGUNAS TRAMPAS Y REBELIONES EN LA PRODUCCIÓN Y EL CONSUMO DE LAS ARTES

María Rosa Palazón Mayoral*

Resumen La venta de productos que se califican como artísticos nunca fue mayor que en el presente ni estuvo más llena de trampas. Siguiendo básicamente la estética producida en México, este artículo apunta hacia ambas caras del problema.

Abstract The sell of products classified as art has never been bigger or has been filled with more traps than now. Basically following the aesthetics produced in Mexico, this paper aims at both sides of the problem.

* Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
estética, consumismo, engaño, creatividad, rebelión

Keywords
aesthetics, consumerism, deceit, creativity, rebellion

Un acercamiento a las artes

Si coincidimos en que las artes no son esferas de acción autárquicas, sino que se concretizan en situaciones específicas, en una realidad inserta en realidades más amplias y que son elementos de una totalidad mayor, difícilmente podremos defender que la especulación comercial les es ajena. Por lo mismo, en las actuales circunstancias, dado el enorme incremento de entes pseudoartísticos, las manifestaciones no masificadas ni masificadoras van escaseando comparativamente con el número de las que no sólo padecen tales vicios, sino que los perpetúan. Nunca como ahora se había contado con tantos medios de difusión para homogeneizar a las poblaciones, para acabar con la diferenciación de las preferencias en el consumo o las fluctuaciones de la demanda respecto de la oferta.

A lo largo de milenios, hemos reservado las artes como lugar especial de la poiesis. En la menos complicada de las definiciones, son un lúdico trabajo placentero que, apelando a la solidaridad social, invita a la experiencia estética, siempre participativa o juguetona, según J. Dewey.[1] Gadamer opina igual.[2] En Ars brevis, Ramón Xirau establece los vínculos entre el juego artístico o trabajo placentero y la fiest; aunque ésta, más que forma de comunicación, es un salir de sí, un grito, una explosión, que es factible "porque somos juego",[3] lo cual supone que las festividades rituales se llevan a término echando mano de las múltiples y lúdicas artes. Las fiestas populares, dice Jean Duvignaud —Fiestas y civilizaciones—,[4] conjuntan mani-

[1] Cit. por Samuel Ramos, *Estudios de estética* (biografías, recopilación y clasificación de Juan Hernández Luna), México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963. No cito las páginas de diversos capítulos que he parafraseado en ningún caso de los filósofos que he analizado.

[2] Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta* (intr. de Rafael Argullol), Barcelona, Paidós/ICE-Universidad Autónoma de Barcelona, 1991.

[3] Ramón Xirau, *Ars brevis. Epígrafes y comentarios*, México, El Colegio Nacional, 1985. También reproduzco ideas que este filósofo expuso en *El péndulo y la espiral*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1959.

[4] Jean Duvignaud, *Fètes et civilisations*, París/Ginebra, Weber, 1973.

festaciones artísticas en expresiones con fuertes sentidos rituales, y así dan sentido al flujo de acontecimientos: recuerdan el pasado y anticipan el futuro de una comunidad. También las fiestas a veces son objetoras del poder de dominio: como las artes, las fiestas no deben estar, en la medida de sus posibilidades, al servicio de las represiones ni de las artimañas comerciales.

Si en las artes existen estilos diferentes y si son históricos o cambiantes, mal entiende la riqueza artística la filosofía empeñada en fijar la "belleza" de cada arte en unas técnicas expresivas y valores de ejecución: ateniéndose a una idea preconcebida de la "artisticidad", por la que el cliente paga sumas elevadas, renuncia a la creatividad que tiene el estímulo que valoramos como arte, y a su contemplación participativa y hermenéutica.

Estamos condicionados a tomar las artes como una forma de praxis, dice Sánchez Vázquez en su Invitación a la estética, destinada a ser consumida de acuerdo con su naturaleza propia, a saber, como modalidad de inscripción cultural que se ofrece como generadora de placer, si es observada en su riqueza. La modalidad de su consumo se presta a una cierta interpretación "apropiativa": a un juego completo de facultades que redunda en su captación de la obra como un otro que debe ser interpretado de manera pertinente en sus potenciales sentidos.

A fin de cuentas, los productos del trabajo son arte o artefactos. Por lo tanto, citando la Crítica de la economía política de Marx, Sánchez Vázquez piensa que el trabajo debería tomar cuerpo en una producción y consumo gozosos (lo que otros llaman "juego"), dependientes de la innovación y del buen uso técnico compartidos socialmente. Éste es el presupuesto humanista marxiano del que parte y que detecta también en la ideología de José Revueltas: "No es casual que categorías de enajenación y desenajenación sean centrales en él",[5] categorías que, bajo la influencia de Althusser, Híjar[6] [califica como un error humanista].

Ahora bien, las artes tienen marcos de realización; no obstante, hemos asistido a competencias en la trasgresión de convenciones que han caído en farsas de innovación: al vértigo de las luchas, se exacerba la discontinuidad, llegando a "ritos de egreso" o sentido de fuga permanente, dictamina

[5] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ensayos sobre arte y marxismo*, México, Grijalbo, 1983. Además, cito *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas,* México, Fondo de Cultura Económica, 1996; *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1967; *Invitación a la estética*, México, Grijalbo, 1992.

[6] Del esteta Alberto Híjar Serrano, se citan aquí "Entrevista sobre estética marxista: diez respuestas a un idealista", *Orientaciones filosóficas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983; *Notas para una crítica a las categorías centrales de la investigación artística*, tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974; y "Postmodernismo y revolución", Coloquio de Cultura Popular Revolucionaria. Taller Arte e Ideología. Escuelas Mártires del 68 (junio), original mecanografiado.

García Canclini.[7] Para estar en la "historia", se llega hasta a la violación de las características definitorias de cada arte (por ejemplo, los asemánticos poemas dadá): se sale constantemente de los linderos de cada arte con irreverencias que, para Bourdieu,[8] acaba en desacralizaciones tan sacralizantes que sólo escandalizan a los creyentes en esta nueva fe, y la consumen.

Tanto a su espectador como a su autor, las artes ofrecen el sabor del instante que suscita la "germinación verbal" y de emociones, califica García Canclini. El disfrutar estar vivo que, no obstante, en la actualidad es manipulado por los medios masivos de comunicación con imágenes estereotipadas, nada germinativas, que proponen una vivencia instantánea y fácilmente desechada, porque es desechable, debido a que, en el fondo, tales productos no se preocupan de ser un trabajo lúdico o un juego ingenioso. Se dirigen al ocio pasivo o sin re-creación. Es menester identificar a quienes cooperan en las apreciaciones artísticas —que no necesariamente son estéticas o sensibles—, detectar los intermediarios: el cine, los discos, casetes, la radio, la televisión y el video, o sea, quiénes deciden qué debe producirse y comunicarse, y qué es gusto refinado, caro, burdo, económico.

En el mundo capitalista, las intervenciones del Estado o políticas que supuestamente buscan la eficiencia y optimización de los recursos, se desentienden de los efectos de sus políticas culturales. Partiendo de Althusser, Híjar ha hecho abundantes señalamientos de las fallas de los aparatos de Estado y de los aparatos ideológicos de Estado. Y en "Sobre la ficción y la redundancia", Martínez de la Escalera[9] también pone al descubierto a los gestores culturales, desde los funcionarios más destacados hasta los últimos museógrafos y curadores, como diseñadores de ficciones que gesticulan a voluntad, porque por lo general en vez de abrir los espacios, coordinar a los emisores existentes y ayudar a distribuir las obras, tratan de crear grandes espectáculos realizados por criaturas dóciles a sus lecciones.

En lo anterior, queda sobrentendido que en la actualidad existen nuevas manifestaciones, aparentemente artísticas, debidas a lo que García Canclini llama la "desterritorialización" de los procesos simbólicos y a la emergencia de otros ligados a los avances de la electrónica, telemática, computación: las videocaseteras, el videoclip, etcétera, de circulación ma-

---

[7] Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo/Centro Nacional para la Cultura y las Artes, 1989. De este autor también se han utilizado en estas páginas *Arte popular y sociedad en América Latina. Teoría estéticas y ensayos de transformación*, México, Grijalbo, 1977 y *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1982.

[8] Con referencias ocasionales a las artes de este autor, sólo he localizado una obra más contemporánea: Pierre Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie*, París, Senil, 2000.

[9] Ana María Martínez de la Escalera Lorenzo, "Sobre la ficción y la redundancia", *La Unidad*, México, núm. 78 (12 de marzo), 1989, p. 22.

siva y trasnacional, y que, por ahora, en general, se limitan a despertar sentimientos de complicidad y puesta al día en públicos enajenados. El consumo no sólo es escenario de una posición de clase y objetivaciones del deseo, sino que está sometido a condiciones sociales que, basándose en la multitud de ofertas culturales, engendran hábitos consumistas en las clases, las naciones, las edades y los sexos.

Las artes como juego cultural o trabajo gozoso

Enfada a Alberto Híjar que se haga de la realidad artística un espacio de ocio sin importancia y que se "espiritualice" al útil objeto artístico, reduciéndolo a un juego sintáctico intratextual e intertextual. Califica de dogma la caracterización de las artes como una actividad no seria, de alguna manera improductiva, antítesis del trabajo responsable y productivo. Desde luego que el juego artístico no deja de ser un obrar con repercusiones sociales, algo serio. Pero es gozoso. Tal vez esta impronta se debe a que la división de dos categorías en pugna, la de trabajador y jugador que tiene unas dudosas y reprochables desviaciones en la sociedad dividida en clases: las altas, orgullosas de su ociosidad y necesitadas de la diversión que se financian, consideran a las menesterosas como desechables peones de ajedrez, sin la riqueza espiritual, o, mejor, como animales de tiro que sólo ocasionalmente juegan, compitiendo en fuerza o resistencia, jamás en las habilidades de las bellas artes y de los deportes "exquisitos". Esta falsedad se debe a que las artes populares, en su mayoría anónimas, también son creativas.

La *poiesis* colectiva

En "Lucha por la cultura: lucha por la liberación" y "Comunicación popular revolucionaria: dificultades y recursos", Alberto Híjar se opone a los "ritos" y farsas sobre la genialidad solitaria, la inefable creación de valores intrínsecos que porta la obra arrobadora (testimonia que contra este supuesto carácter *artistoso* su "Curso vivo del arte", y en su Taller de Arte e Ideología los artistas fueron concebidos como trabajadores de la cultura), que se han puesto de moda, pretendiendo superar abstracciones metafísicas mediante análisis concretos del objeto o búsquedas de las innovaciones en la materialidad. Híjar detecta que esta ideología desprecia los textos literarios de propaganda y agitación, los hechos artísticos festivos y los efímeros en general, fetichizando la hipotética creación única e irrepetible, sin tener en cuenta las mediaciones entre lo individual y la totalidad social, la obra y el contexto al cual está afiliada.

Sabemos que hay rupturas —dice Híjar— y formas de recibir el estímulo que no pueden reducirse a relaciones sintácticas, sino que es in-

dispensable estudiarlas articulándolas a su cronotopo, a las artimañas políticas y económicas en la circulación del producto artístico (en la cual muchas veces participan oportunistas críticos a sueldo), porque, afirma bajo la influencia de Baudrillard,[10] la obra no es una realidad autárquica, sino inscrita en los mecanismos sociales —es un todo dentro de un todo o nudo de relaciones sociales—. Luego, no es filiable sólo en una serie sígnica ni resulta entendible con meras aplicaciones atomizadoras y meras esquemáticas reglas sígnicas.

Las teorizaciones sobre la libertad de creación, que giran sólo en torno del momento de la producción, siguen privilegiando los objetos culturales al servicio de las clases dominantes, prolongando la división entre arte culto, y popular o "inculto"; entre oral y escrito; entre artes aplicadas —textiles, cerámica, ferronería, etc.— y puras; entre habilidades prestigiadas y desprestigiadas; entre países desarrollados culturalmente e incultos subdesarrollados. Después del gremialismo feudal y de la socialización de la escritura, se han arraigado prejuicios sobre que las grandes rupturas son inherentes al verdadero "arte". Prejuicios que se inclinan en favor de la obra personalizada contra la anónima de comunidades más interesadas en la representatividad social, en la dignidad artística colectiva que en la "belleza". No siempre prolongan técnicas "rudimentarias" —residuos de formas de producción precapitalistas, las llaman, o diseños, sean los precolombinos, arraigados en su propia historia—. Sin embargo, García Canclini admite que este misma lucha por la "identidad" no está al margen de la historia, dándose muchos entrecruces entre normas modernas y ancestrales, entre nuevos materiales y diseños textiles en telares usados manualmente; y entre ancestrales diseños con una producción industrializada. En nuestros días, se han difundido las normas de los grafitis, los *thrillers* literarios, cinematográficos y televisivos y de otros productos en frontera que se retroalimentan, reformulándose "interdiscursivamente"; sea el caso un sarape de Oaxaca que reproduce una pintura de Picasso y que demanda su comprensión estilística.

El rebelde juego de lo artístico y sus sanos hábitos de consumo son perturbaciones molestas y en ocasiones intolerables para las tendencias expansivas del mercado. Y en esto radica su importancia: funcionan como una especie de correctivo que hace valer la experiencia colectiva y personal creativa, a juicio de K. Galbraith.[11] Además, justo por sus propiedades lúdicas, el trabajo artístico, siempre abierto a interpretaciones proyectivas,

[10] Jean Baudrillard, *Crítica de la economía del signo* [trad. Aurelio Garzón del Camino], México, Siglo XXI, 1977.

[11] John Kenneth Galbraith, *El nuevo estado industrial* [trad. Manuel Sacristán], Madrid, Sarpe, 1984.

ha demostrado en contra de viejos dogmas que el sujeto no sólo es un observador del mundo, sino, notoriamente, un participante.

Las artes manuales y las libres

Desde la Grecia esclavista, se separaron las artes manuales, despreciables, de las artes libres. El significado de este inciso supone una ideología "romántica", califica García Canclini en *Las culturas populares en el capitalismo*. No sé si romántica, pero sí contradictoria, que aísla lo creativo de lo manual, aun cuando la pintura y la escultura requieran la habilidad de las manos (¿son o no "bellas artes"?); lo útil de lo que sirve como espectáculo, lo espiritual de lo material, y lo oral de lo escrito, esto es, la participación en el decir oral comparado con la escritura activa y lectura más o menos pasiva, que ha sido privilegio de las clases poderosas.

Tal ideología exalta la singularidad del patrimonio artístico elitista, culto y contemplativo en detrimento del popular, anónimo y útil. Desde una perspectiva interdisciplinaria, en México, Alberto Híjar y Néstor García Canclini se han opuesto a que las siempre útiles artes sean desfuncionalizadas, y teóricamente sublimadas porque su hipotética "finura" o "espiritualidad" se destina a la mera contemplación de los ricos.

En este asunto, por contraste, merecen una mención especial las "artesanías". García Canclini las define a veces por su modo de producción manual con técnicas antiguas, lo cual se aplica sólo en algunos casos. También las define como las utilitarias y utilitario-rituales artes del pueblo, que no forzosamente alcanzan un éxito masificado que inmoviliza la creatividad. Desde el punto de vista de García Canclini, nos agobia un engreído círculo de "diletantes" que vuelve un hecho la relación siguiente: cuanto más abundantes y divulgadas están las "artesanías", más brilla el hermético "arte", y más aristocrático o distinguido es quien lo posee. Esta evaluación pasa por alto que las artes populares se consumen de cuatro maneras, más sus combinaciones: en las prácticas de la vida cotidiana; ceremonialmente, en fiestas y ritos; como factor suntuario de distinción (por ejemplo, las joyas y trajes, sea el caso de quienes las usan porque ocupan cargos político-religiosos en las comunidades indígenas mexicanas); y el decorativo o adorno del cuerpo y la vivienda, funciones cuyos orígenes se pierden en la historia.

Comercio disfrazado

Respecto de los manejos comerciales, ocurre que, como la redundancia artística despierta la nostalgia por la vida contemplativa o vuelta al paraíso perdido, los que detentan el poder económico-cultural revierten el tiro en favor de la diferenciación mediante otras medidas inclusivas y de

exclusión; a saber, en los museos, galerías y demás espacios arquitectónicos elitistas más o menos monumentales promueven, para un círculo de *amateurs* y *diletantes* o de "buen y refinado gusto", las "bellas artes" en detrimento de las obras artísticas realmente populares (aunque no forzosamente popularizadas o de éxito masivo) que expresan las aspiraciones y la manera colectiva de ver el mundo en un cronotopo.

Como nada está libre de los manejos económicos, los museos no sólo aíslan las "bellas" artes plásticas, manipulando la creatividad (incluida la manual) como un espectáculo, sino que exhiben la cerámica, el mobiliario, el antiguo arte mortuorio, la estatuaria y demás, que los países centrales o poderosos han saqueado a los periféricos. Confieren a estas piezas el rango de "bellas artes" y los seguros que tienen supuestamente ratifican esta apreciación. La *banausía* (el arte manual, en griego) también es negocio. Evidente encumbramiento, según intereses, que se justifica aduciendo que son piezas antiguas o "exóticas" o pertenecientes a la época en que la personalidad se considera más importante que lo comunal por medio del artilugio de la firma. Desde entonces, funciona como una especie de valor agregado y como un refrendo narcisista del emisor en contra de su pertenencia social, según se lee en la *Crítica política de la economía del signo* de Jean Baudrillard.

La gente no puede aceptar que un objeto es y será artístico sólo porque se exhibe en un museo o en una galería; tampoco necesariamente deja de serlo por esta reubicación. Y no debe aceptarlo, entre otras razones, porque el consumo, dependiente de la distribución, es manipulado por los mercaderes y quienes pretenden tener el poder de decisión sobre qué es bello o no lo es. Estas falacias de autoridad sobre qué es "arte" han sido aplicadas incluso a las obras-manifiesto que pretendieron reírse de los tramposos ardides de la comercialización y de los "sapientes" criterios museográficos, como los *ready-mades*, cosas que Marcel Duchamp eligió, firmándolos y titulándolos en un "acto de indiferencia visual". Hoy, se pretende que lo exhibido en museos —sea el caso los manifiestos de Duchamp— son obras del "gran arte", aun cuando sean objetos relevantes para la historia de las artes.

El problema no queda ahí; por su lado, las *boutiques* aglomeran en sus estantes "artesanías exclusivas" de muchas regiones y funcionalidad distinta, con el gancho de que son una modalidad de producción precapitalista, no de la economía de subsistencia. Con esta simple treta, se despierta la afición del coleccionista que gracias a la posesión se resiste al tiempo y a la muerte, idea que aduce García Canclini, tomándola también de Baudrillard. Y he aquí que el "arte popular" —en México frecuentemente elaborado por campesinos, indígenas o no, y que se ofrece en mercados públicos junto a los víveres y otros enseres o en la misma casa de sus autores— se expende en "exclusivas tiendas", nacionales y del extranjero, a precios

elevados (de los cuales llega al emisor una parte mínima). Su forma de distribución fija el valor, de manera que sus usuarios pueden ostentarlos como signo de distinción (al respecto también son ilustrativas las ideas de Balcárcel, "Literatura y liberación nacional en Guatemala", sobre la mixtificación de las artes populares que van perdiendo su "voz" para devenir una copia caricaturizada de lo que ofrecen y ofertan los medios masivos de comunicación).[12]

Asimismo, Balcárcel e Híjar se niegan a que se desfuncionalicen las piezas artesanales y a que sean encumbradas por su forma con independencia de sus valores de uso. Para Sánchez Vázquez, la división del trabajo separa a quienes ponen la fuerza de trabajo de quienes invierten el capital y se apropian de la producción, distribución y hasta de los modos de consumo. Por ejemplo, una cazuela se oferta como un objeto decorativo que, descontextualizado, sirve como gancho en una cadena de imitaciones consumistas, donde la experiencia estética posiblemente no juega ningún papel.

Contra el "eficientismo" y la tecnocracia que privan, los empresarios recomponen lo desintegrado y se legitiman, persuadiendo a la gente de que ellos están interesados en el patrimonio gravemente amenazado de extinción, por lo que exaltan comercialmente en sofisticadas boutiques (que pueden estar situadas en los museos) las antigüedades —mediante la operación que hace coexistir lo viejo y lo nuevo—, las "artesanías" —dando una cierta salida complementaria o paliativa del desempleo— y otras expresiones "hechas a mano". Esto es, en el capitalismo dependiente, los dueños del capital y medios de difusión se apropian de las culturas tradicionales, reestructurando sus significados y ocultando sus funciones al ofrecer una pieza de "genuino arte popular", sin especificar el sentido que tiene en la comunidad productora: se trata de una descontextualización que impide las realizaciones cabales de la experiencia estética en los desinformados compradores. La obra es para todos; invita asimismo a la creativa interpretación de un espectáculo.

De lo dicho se infiere que, cuando estilos elitistas y populares son apreciados por un receptor de amplia cultura, su gusto por una pirecua no excluye su gusto por una sinfonía de Beethoven, según ejemplifica García Canclini. Y también debe aclararse que, contra el rechazo generalizado a la obra muy innovadora estilísticamente —que ocurre en el momento de su aparición—, otras bastante creativas son un *bestseller* —*El nombre de la rosa* de Umberto Eco, ejemplifica García Canclini— o llegan a ser *bestsellers*

[12] Para completar las ideas de este autor analizadas en estas páginas, *cfr.* "Literatura y liberación nacional en Guatemala", *Casa de las Américas*, La Habana, 1981, año XXI, pp.17-25; "Sobre arte de vanguardia y arte decadente o arte revolucionario y arte reaccionario", *Cáthedra*, Monterrey, Facultad de Filosofía y Letras, 1975, núm. 2, pp. 127-130.

vistas diacrónicamente, en tanto mantienen a un considerable público que va apreciándolas a lo largo de siglos.

Nadie carece, pues, del don creativo artístico. El problema son las manipulaciones del mercado y la enajenación del consumismo. Por desgracia, hoy la cantidad de farsas en el campo de las artes ha crecido exponencialmente, sin que baje el número de sus esnobistas consumidores.

Artes y capitalismo

En la actualidad, existe una "tendencial" hostilidad del capitalismo contra las artes como actividad humana creadora. Se las reduce a tristes periplos sin rumbo, asunto que Antonio Caso insinuó en párrafos aislados y que Ramos afinó diciendo que, debido a las condiciones de explotación comercial, somos bombardeados por una producción artística de baja calidad. Esta problemática ha sido desarrollada extensamente por Adolfo Sánchez Vázquez, seguido por un número significativo de estetas mexicanos. En su *Filosofía de la praxis,* encontramos su adhesión al señalamiento marxiano de que la filosofía no debe limitarse a interpretar el mundo, sino integrarse en sus procesos de su transformación. Tal es la clave que guió las preocupaciones de Sánchez Vázquez por descubrir cómo las artes se insertan dentro de unas históricas condiciones materiales de existencia, es decir, en una base o unas relaciones o modos de producción, inseparables de su distribución realizada por el Estado y por empresas que poseen salas, espacios publicitarios (desde los cuales frecuentemente bombardean con mensajes subliminales, recuerda Híjar) y críticos que permiten programar acciones culturales de vasta repercusión, inseparables del consumo o lugar, explica García Canclini. Por lo mismo, Martínez Contreras[13] coincide con el señalamiento marxista de que las clases económicamente fuertes son capaces de imponer sus valores y gustos en las demás.

La venta impulsa la reproducción de la fuerza de trabajo, porque, en principio, el capital busca expandirse. Las clases compiten, se excluyen y ventilan sus diferenciaciones simbólicas, sus conflictos y disputas, así como sus recíprocos intentos de mimetizarse, apropiándose de los gustos ajenos. Varios estetas mexicanos se detienen en los canales de la imposición vertical y en los escenarios donde se objetivan los deseos de poseer un objeto redituable que significa prestigio social. El conjunto de tales deseos hipotéticamente significan al individuo como alguien de espíritu refinado.

Por otro lado, escribe Sánchez Vázquez, el capitalista busca las ganancias o plusvalía, subsumiendo el aspecto cualitativo del trabajo —el valor

[13] Jorge Martínez Contreras, *La filosofía del hombre* [trad. Francisco González Arámburo], México, Siglo XXI, 1980.

de uso— al cuantitativo —el valor de cambio—, reducción no fácilmente aplicable a las artes, porque su precio no es cuantificable dependiendo del tiempo que duró su elaboración. Las actuales apropiaciones desiguales de los bienes artísticos se deben, pues, a que el valor de cambio prevalece sobre el valor de uso, sobre los valores estéticos o sensibles que tiene el bien artístico para un usuario que lo aprecia, a juicio de Sánchez Vázquez.

El capitalista sustituye o, si se prefiere, trata las relaciones de trabajo que, al tenor de la inventiva, mantienen y cambian enriquecedoramente la sociedad, por relaciones entre cosas. O acostumbra a considerar las primeras destinadas básicamente a su obtención de ganancias, de manera que, si no aumentan respecto de su inversión, niega el trabajo y su resultado (o producto), llamándolo improductivo, afirma este esteta a partir de la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* de Marx.

En *Las culturas populares en el capitalismo*, Néstor García Canclini completa este panorama con las condiciones de posibilidad de la política hegemónica capitalista que fueron enunciadas por Gramsci: la propiedad privada de los medios de producción y que sus dueños se apropien de la plusvalía; el control de los mecanismos para la reproducción material y simbólica; y los mecanismos coercitivos con los cuales se asegura la propiedad de los medios de producción y la continuidad en las apropiaciones de las ganancias. Esto último encierra el contubernio o estrecha vinculación entre la burguesía financiera, comercial e industrial, propietarias de los medios de producción y divulgación, y el capital financiero, siendo todos estos privilegiados hostiles a la creatividad que afecte sus intereses. La mayor cantidad de la producción actual es mala, en el entendido que precisa García Canclini, tomando las palabras de Pierre Bourdieu, no toda pieza artística con éxito comercial o con un público multitudinario es mala. Los rituales artísticos en los que se invierten y reditúan millones empobrecen el espíritu porque se ofrecen y contribuyen a moldear y a que se perpetúen lo que Sánchez Vázquez llama el "hombre-masa", el que renuncia a su libertad, al "don Nadie".

Este filósofo añade que el capitalismo viola el principio de crear un objeto o hecho *poiéticos* para un sujeto, y un sujeto para tales objetos o hecho que dialogue con éstos, se los apropie y reinterprete novedosamente, haciendo suya la potencial capacidad comunicativa del fenómeno que se le ofrece.

Ante la dificultad de definir qué es arte y las contradicciones de lo manual y las bellas artes, Arthur Danto y un altero de sus seguidores predican que cualquier producto es arte. Ahora se admite como artístico cualquier pastiche: todo, o sea, nada. Qué de extraño tiene que en pantalla veamos diariamente, como si se tratara de un espectáculo, asesinatos y grandes hambrunas.

Óscar Olea pone en tela de juicio la civilización urbana legitimada sólo por sus aspectos técnicos, al margen de la convivencia. Habla especialmente de las casas de interés social como "jaulas de concreto".[14] La posmodernidad ha dejado muy atrás aquella sentencia de Pico della Mirandola, escribe Olea, de que la técnica debe recrear el mundo en una segunda naturaleza que, armónicamente con el entorno, establezca el reino del hombre en la Tierra, o la ciudad humana que debió suceder a la medieval ciudad de Dios. La razón instrumental, agrega con la Escuela de Fráncfort, va devastando el medio ambiente y ha desvanecido los más caros sentidos estéticos, dando paso a los asentamientos caóticos, a las manchas urbanas —las megalópolis con sus zonas conurbadas. Sánchez Vázquez resume esta etapa así: "Ser posmoderno es, pues, —y Lyotard lo ha dicho sin ambages—, una nueva forma de ser moderno"[15] que remacha —sigue diciendo— los clavos del *statu quo* y "hace aguas por todos lados",[16] debido, escribe Híjar, a que es la versión del desaliento nihilista, o no comprometido, o burla burlada cuya retórica el poder ha institucionalizado. García Canclini puntualiza que es la versión absurda de la modernidad que han canonizado las metrópolis.

En mi ensayo "Modernidad, diseño y estética",[17] haciendo mías las palabras de Henri Lefébvre, escribí que en su "restirador" el arquitecto trabaja para individuos que no tienen la capacidad de decidir quién ni de qué modo va a servirles lo que diseña. Las grandes ciudades, conglomerados caóticos, en devastación constante, completa Martínez de las Escalera, se construyen para el uso de los automóviles. Partiendo de la nihilista posibilidad de que cualquier objeto sea arte o no, el neodadaísmo reciente (facturalistas, polimaterialistas, pop, neorrealistas...) realizan inconformistas exhibiciones de cualquier tipo de objetos (éstos hacen las veces de obra manifiesto), con el fin de satirizar la civilización. Sátira que sólo los iniciados captan, aburriéndose con esta reiterativa prolongación de supuestas banderas vanguardistas. Y como, según este punto de vista, no existen artes, sino cosas encumbradas como si fueran tales, los críticos reivindican el "diseño del antidiseño", defendiendo el prestigio de las fotonovelas, la televisión comercializada, y revistas para ricos y pobres anal-

[14] Óscar Olea Figueroa, *Catástrofes y monstruosidades urbanas*, México, Trillas, 1989, p. 15.

[15] A. Sánchez Vázquez, *Cuestiones estéticas*…, pp. 282-283.

[16] *Ibidem*, p. 285.

[17] María Rosa Palazón Mayoral, "Modernidad, diseño y estética", *Primer Seminario de teoría general de los diseños*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 1997, pp.159-167. También utilicé mi artículo "El investigador como crítico y frente a la crítica", *Texto Crítico*, Xalapa, Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias, Universidad Veracruzana, 2001, Nueva Época, año IV, núm. 8, pp. 199-206.

fabetos "potenciales". Dije antidiseño, porque en esta época de consumo frenético nunca los diseñadores habían tenido tanto y tan poco quehacer: les basta, por ejemplo, reproducir un *logo* o un dibujo televisivo en camisetas (estamos en la era de los hombres que anuncian pagando); y, contra todo ascetismo, se ven obligados a lanzar al mercado lo absurdo, o cuya razón de ser no convence, como las tijeras para abrir los huevos pasados por agua. La libertad del destinatario es un espejismo, y los diseñadores con inquietudes expresivas ven supeditadas sus capacidades innovadoras a la política de ventas. Los sentimientos de frustración, en vez de canalizarse adecuadamente, acaban en una sacralización de la técnica inútil que sólo cubre el quimérico distintivo de hallarse al día. Se llena el mundo de basura que va destruyendo nuestro hábitat. Pese a que estamos en la etapa de la reproducción masiva, en frase de Walter Benjamin,[18] que podría poner las obras creativas al alcance de todos:

> se ha profundizado el foso entre el arte que satisface verdaderas necesidades estéticas y pseudoarte trivial, *kitsch* o *light* que monopoliza el consumo masivo en la vida cotidiana [...] —escribe Sánchez Vázquez en *Cuestiones estéticas* —, arte banal que se produce y consume masivamente cumple no sólo la función económica de obtener beneficios en este campo, sino también la ideológica de mantener al amplio sector social que lo consume en su enajenación y oquedad espiritual.[19]

La técnica bien usada sería un medio para enderezar caminos torcidos. La fotografía, el cine, la televisión, los casetes, las grabadoras, las fotocopiadoras, el grabado, los videotapes y demás clausuraron o hicieron anacrónico el lujo de tener objetos únicos e irrepetibles, como constata el ensayo "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" —*Discursos interrumpidos*— de Walter Benjamin. La invención de algunos objetos culturales, aunque formen parte de una serie estilística, encarnan, independientemente de su reproducción, el máximo de singularidad posible. Tales productos, de arte anónimo o no, podrían socializarse. Sin embargo, también las técnicas reproductivas han sido utilizadas para rehacer la historia como motivo de prestigio. Tengo en mente la villa romana en el Museo Paul Getty, erigida a imitación de la que tuvo un patricio del Imperio y tengo en mente los cromos de pinturas excelsas.

[18] Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos* [pról. y notas de J. Aguirre], Madrid, Taurus, 1973.

[19] A. Sánchez Vázquez, *Cuestiones estéticas…*, p. 278.

Lo que vale la pena conseguir, comprado o no; la exégesis en las ediciones y las reseñas críticas

Si las artes son creaciones nacidas en un espacio-tiempo, existen ayudas para la comprensión de sus productos. En "El investigador como crítico y frente a la crítica", analizo las *ediciones críticas*, anotadas y con variantes de textos literarios, en el entendido de que esta clasificación incluye las antiguamente llamadas artes de la palabra, que se bifurcan en los textos escritos en verso y en prosa (cuento, novela, crónica, ensayo, los libretos de teatro, cine y televisión, hayan aparecido como libros o en periódicos y folletos), y en textos versificados o de narrativa transmitidos de manera oral a un recopilador. Una de las tareas del investigador es contextualizarlos, facilitar su lectura desde una resolución de los enigmas planteados por los materiales en cuestión. Como los sujetos están adscritos a un cronotopo (Bajtín), a una situación histórica (Dilthey) o a una circunstancia (Ortega y Gasset), los intérpretes deben plantear a los discursos preguntas acerca de su plano expresivo —su sintaxis, sus modos de composición—, acerca de su plano de contenido o semántica (si es el caso, porque éste es inexistente en los lenguajes autorreferidos como el musical), y acerca de sus primitivos sentidos o direcciones funcionales. Dependiendo de lo alejados que estén los fenómenos artísticos en cuestión de quienes los descifran, éstos habrán de usar mayor o menor cantidad de recursos para entenderlos y darlos a entender. En *Las culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, García Canclini objeta la crítica "culta", para la cual reubicar una obra en su situación histórica perjudica la "contemplación": aquella labor, de evidente cuño filológico, es una condición *sine qua non* para entenderla y apreciarla, asegura, aunque no sea la única condición, y esto porque tal contextualización es tan sólo un paso inicial a partir del cual el receptor interpreta la obra: la exégesis en este nivel ayuda a una decodificación abierta a nuevas apropiaciones dentro de los linderos de la pertinencia.

Las técnicas empleadas por el estudioso dependen de cada pieza específica, de sus materiales y de quien ha considerado el autor como destinatario de su obra. Por ejemplo, usualmente se asume que los periódicos y folletos que refieren una circunstancia del pasado necesitan ser recontextualizados mediante anotaciones probablemente de tipo hemerográfico, en contraste con una novela, cuya comprensión generalmente demanda más aclaraciones lingüísticas. Asimismo, la edición de un mito, definido como una "bella" y tradicional narración anónima que pasa de boca a oído, será mejor si registra sus variantes. Cuando las hay, también éstas son trascendentes en la literatura escrita, así como lo son las diversas variantes de una partitura, un decorado, un cuadro, una escultura (a veces la reproducción de los bocetos de éstos y de un edificio o de una coreografía, sirven como

notas al pie de la página en los tratados que los analizan), tratados que se entregan al público en forma impresa como libro, video, disco de ordenador, *CD Rom*, casete...

El cambio de medio expresivo y canal vuelve a "obrar" los estímulos en cuestión: la recepción en ambos casos nunca es igual. García Canclini trata la resignificación de las obras —el arte ecológico, los murales, las esculturas, las instalaciones públicas, los utilitarios objetos del diseño— colocadas en un museo y una galería, u otros espacios sacralizados como el proscenio, en comparación con su presencia en espacios públicos, o cumpliendo su función original en la vida cotidiana (un sillón y una cafetera de la Bauhaus y la declamación de un poema en una plaza, ilustran). Alteraciones que el crítico ha de detectar. Cuando las artes no son cosas, sino hechos —las *performances*, una puesta en escena...—, las *reseñas críticas* de sus ejecuciones sucesivas adquieren importancia desde muchos puntos de vista, incluido el estético, ya que algunos cambios alteran su significación, y porque unas son recibidas como mejores que otras.

El plan creador que los autores expresan en declaraciones o manifiestos es otro campo donde se adentra el interesado en las artes; le plantea cómo éstos prevén el consumo de su producto: su proyecto de acción también es un proyecto comunicativo para unos destinatarios o posibles receptores. Tanto los teóricos de cada arte como los estetas ponen entre paréntesis o apoyan este presupuesto establecido programáticamente, comparando las intenciones operativas de los emisores con los hechos. En el mundo capitalista, las intervenciones del Estado o políticas que supuestamente buscan la eficiencia y optimización de los recursos y se desentienden de los efectos de sus políticas culturales.

Esbozos de utopías emancipatorias

Naturalmente, no pueden dejar de existir los comportamientos fuera de la norma y dentro de la experimentación, fieles a la artisticidad del trabajo, que aplican la dialéctica negativa contra el *statu quo*, caracterizada por Adorno.[20] García Canclini los ejemplifica con el teatro campesino de Luis Valdés y el de Cali (1970-74), los murales, los carteles, el cine experimental, e Híjar con los corridos, el Taller de Investigaciones Plásticas de Morelia y el de Integración Plástica, el Grupo Germinal, con la pintura mural, los grafitis, el Tepito Arte Acá, el arte correo que usaron los estudiantes de 1968 y muchos casos más que registra en sus investigaciones históricas, en las cuales subraya que reducir mecánicamente las artes a unas condiciones

[20] Theodor Adorno, *Teoría estética* [ed. de Rolf Tiedemann, col. de Gretel Adorno, Susan Back Morss y Kalus Schultz, y trad. de Jorge Navarro Pérez], Madrid, Tres Cantos, 2004.

sociales jamás explica por qué el hombre insiste, pese a tantos obstáculos, en vivir conforme a los "principios de la belleza". Por su lado, en "Literatura y liberación nacional en Guatemala", Balcárcel ensalza el papel emancipador que ha tenido la literatura en Centroamérica.

En cuanto a las intervenciones del Estado o políticas que supuestamente buscan la eficiencia y optimización de los efectos de sus políticas culturales, es indispensable denunciarlas hasta el cansancio. También es conveniente entregar la creatividad que la enriquece y reafirma. Lo importante es la utilización de las ofertas artísticas por y para los mayoritarios sectores, populares. Hemos de evitar las exaltaciones de la singularidad del artista para demeritar la producción artesanal, reformular las prácticas minoritarias de distinción sobre todo en obras desgastadas y con un uso masificado. Tiene que replantearse el mercado artístico, enfocando los tiros contra el Estado cuyas intervenciones políticas supuestamente buscan la eficiencia y optimización de los recursos y lo cierto es que se desentienden de los efectos de sus políticas culturales, y enfocar los tiros contra quienes tienen injerencia en el mercado e impiden la participación democrática y crítica de los artesanos en su producción, en sus nuevos diseños, y en la manera de distribuir sus obras, porque no existirán las culturas realmente populares mientras el pueblo no tenga un papel protagónico, según García Canclini.

La lucha continúa: la cultura de masas es parodiada irónicamente; los emisores persisten en la búsqueda de canales alternativos de distribución y consumo, así como en usos atípicos de lo instituido. Estas autoafirmaciones enérgicas de la soberanía comunal y subjetiva, así como de las diferencias culturales son soportadas y conllevadas por el capitalista, porque nadie asegura el poder por largo tiempo sólo con la represión. Desgraciadamente, a veces estas obras, que tienen un público consumidor que las fomenta, también son comercializadas. Además, los talleres de gráfica popular, el cine y el teatro contestatarios han sido abortados, si bien después de cierta ejemplar duración.

Para Sánchez Vázquez, es indispensable que los trabajadores procuremos que la propiedad privada que mercantiliza el trabajo pierda su posición dominante y que la legislación en asuntos artísticos evite las deformaciones provenientes del Estado. Pero no basta, agrega, porque aún hemos de perfilar una revolución fiel a las artes, que cree las condiciones favorables para desarrollar, extender y profundizar las potencialidades creadoras, esto es, una revolución tal que socialice las artes, evitando toda suerte de privilegios clasistas. Bajo la expansión comercial y el consumismo, la humanidad ha caído en una racionalidad instrumental o pragmatismo de los medios propio de la modernidad tardía, se lee en *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, o posmodernismo que, fascinado por

el "progreso" tecnológico privilegia cualquier cosa como arte, alejándose de la necesaria *poiesis.* El plan de emancipar estéticamente a la humanidad, de des-mercantilizar las artes e integrarlas a la vida, y de universalizar la recepción, supone la emancipación de las condiciones sociales existentes.[21] Retomando las indicaciones de Adorno y Benjamin de volver los ojos a la producción, distribución y consumo, ha insistido en la potencialidad de los medios masivos para distribuir las obras. También le preocupa estetizar la vida: no deja de entusiasmarle la idea de que, siempre que sea factible, las artes sean llevadas, como lo hizo Maiakowsky, a las calles y a todas partes. Y siente, pese a varios desacuerdos, una profunda simpatía por la estética libertaria y comprometida con los oprimidos de Jean-Paul Sartre.

En "Comunicación popular revolucionaria: dificultades y recursos", Híjar establece como una de las condiciones *sine qua non* de una transformación revolucionaria que se socialicen las artes, ampliando el número de sus consumidores. Hemos de arribar, dice, a la superación de las trabas actuales en el consumo, rompiendo con los circuitos de producción, valoraciones y circulaciones, que reproducen estratificaciones sociales que fueron superadas por Courbet y otros artistas de la Comuna de París: socializar es también encontrar vías inéditas de interactuar. No está de acuerdo, pues, con los apocalípticos ni con los integrados. Ninguno de los estetas citados lo está con el ni con la sociedad de consumo.

[21] *Ibidem*, p. 283.

IV. RESEÑAS

De la duda a la decepción. Crisis actual de la educación
Horacio Radetich
Puebla, Ediciones de Educación y Cultura, 2013, 232 pp.

CRISIS ACTUAL DE LA EDUCACIÓN EN MÉXICO

María Teresa Muñoz Sánchez*

De la duda a la decepción. Crisis actual de la educación en México, de Horacio Radetich, es un libro bien escrito y bien pensado. Radetich destila a lo largo del texto una fina ironía y un agudo sentido del humor. El tema no es para tomarlo a risa: la crisis actual de la educación en México. Sin embargo, el autor sabe sacar una sonrisa al lector, cuando no, una franca carcajada. Los deslices verbales y conceptuales de nuestros gobernantes o las francas metidas de pata son usados para endulzar levemente un riguroso análisis de la deplorable situación del sistema educativo mexicano.

Para un filósofo y sociólogo de la educación como Radetich, la falta de capacidad reflexiva, de mirada histórica y de análisis sólidos, la ausencia de conceptos y categorías de los burócratas encargados de la educación son, sin duda, un agravio. A lo largo de ocho capítulos, se ofrece un análisis crítico del estado de la educación en México.

El texto inicia con un primer capítulo dedicado a la recién estrenada reforma educativa. Como bien señala: "El último desatino oficial que confunde la reforma educativa con el pavloviano y perverso juego de los estímulos y respuestas en el que los huesos son los estímulos, las promociones y la permanencia de los profesores a cambio de su sumisión a los mandatos institucionales. Esta reforma presupone superficial y falsamente que la educación es sólo la labor de los profesores".[1]Aquí se describe la

* Dirección Divisional de Ciencias Administrativas, Sociales y Humanidades, Universidad Intercontinental, México.

decepción que anuncia el título del libro. Si no me equivoco, este libro iba a llamarse originalmente *Del beneficio de la duda*. Como se aclara en la introducción, el autor terminó de escribir el texto hace dos años y, desde entonces, fue generoso. Y digo generoso porque aún le cupo la duda. Sin embargo, la reforma anunciada el 25 de febrero por Emilio Chuayffet llevó directamente de la duda a la decepción. Mientras Radetich escribía su libro, el Plan Nacional de Desarrollo 2007-2012, presentado por el entonces presidente Felipe Calderón, ya era decepcionante. Y era una decepción por persistir en la idea de considerar la educación como instrumento. De este carácter instrumental hablaré más adelante.

La reforma educativa, puesta en marcha por Peña Nieto, no es más que la crónica de una muerte anunciada (la muerte de la educación, por supuesto). Radetich ofrece algunos antecedentes de este desastre, como su paulatino acercamiento al eslogan "educar para el mercado". Citemos sólo dos antecedentes: Lucas Alamán en 1823 y Miguel de la Madrid en su Plan Nacional de Desarrollo 1983-1988.

Así, desde el primer capítulo, titulado "Las diferencias entre lo que se dice y lo que se hace", el autor ofrece un primer acercamiento que será su modo para proceder en la escritura, a saber, hace una crítica profunda y bien informada, con datos y estadísticas actualizados y, posteriormente, ofrece una mirada alternativa al concepto o fenómeno discutido. En el caso del capítulo primero, Radetich muestra cómo la reforma educativa es crucial. Dicha reforma requiere "de un nuevo pacto social en el que pueda consensarse —y aplicarse activamente— una reformulación radical de los contenidos, de los modos de enseñanza y aprendizaje, de la administración de la educación, de la reasignación de roles entre los actores del quehacer educativo, de la desarticulación de los aparatos burocráticos y del castigo ejemplar a quienes hayan violentado las normas del sindicalismo". [2]

Esto no sólo es necesario; resulta fundamental llevar a efecto una tarea, según se afirma en el segundo capítulo de este libro: desenmascarar lo que Radetich denomina el injerto de la mercadotecnia en el tronco de las ciencias de la educación. Se trata del vaciamiento de soporte filosófico imprescindible en todo proyecto educativo que se precie de serlo. Como se sabe, con el lenguaje constituimos el mundo. Pues bien, basta observar el vocabulario de los nuevos gurús de la burocracia educativa para toparse con términos como competitividad, calidad, excelencia, globalización, sólo por citar algunos. ¿Cómo pueden responder estos conceptos propios del discurso del mercado a las preguntas fundamentales de la educación? Tal vez, se pretende justamente dejar de lado esas cuestiones filosóficas

[1] p. 21.
[2] p. 53.

básicas: ¿para qué enseñar?, ¿qué tipo de hombre y de ciudadano queremos formar?, ¿para qué tipo de sociedad?, ¿con qué valores?

Y tras la crítica a la mercantilización del concepto mismo de educación, Radetich ofrece de nuevo una mirada alternativa: no se trata de usar la imagen retórica de la educación como "palanca del desarrollo" o como "instrumento de cambio", sino de entender que "el punto de partida es la formación de ciudadanos cultos, independientes, responsables y solidarios. Son ellos, esos ciudadanos, los que gracias a sus esfuerzos intelectuales, a su espíritu de indagación y a su compromiso social los que, con el necesario apoyo del Estado —no de los gobiernos— aplican sus saberes a la producción de ideas, técnicas, sistemas de pensamiento, métodos y tecnologías que podrán ser (o no) aplicados a la producción".[3] Educar no es un proceso meramente instrumental. La educación no ha de "servir" para "el crecimiento económico", "el desarrollo del país" o cualquier otro objetivo añadido. Educar es una práctica social que se justifica por sí misma. La formación, la creación de esa segunda *naturaleza* que nos constituye como humanos es un proceso valioso en sí.

En los siguientes cuatro capítulos: "El oscuro espacio de lo educativo", "Evaluación y discriminación", "Las nuevas dimensiones de la educación" y "La presencia del pasado", el lector encontrará detenidos análisis de temas tan delicados como la evaluación, la formación en la investigación, el desarrollo del pensamiento científico, la selección de contenidos, la universidad y un largo etcétera. Cada capítulo se acompaña de una propuesta. Un ejemplo cargado de buen humor es la conformación de un instituto ciudadano de evaluación de evaluadores, políticos, burócratas, policías y servidores públicos en general.

Quiero recalcar, para concluir mi comentario, que el último capítulo del libro es, sin duda, más que un capítulo, un breve ensayo de mayor extensión que los capítulos previos. Es la parte dedicada a reflexionar y considerar la posibilidad de una nueva propuesta creativa para pensar la educación. Esta última sección lleva por título "Adiós a las certezas de los modelos paradigmáticos, bienvenida la creatividad como respuesta a las incertidumbres".

Coincido con el análisis de Radetich acerca del predominio de un paradigma decimonónico en nuestras instituciones de educación superior. Efectivamente, a finales del siglo XIX la educación se concebía como un proceso de instrucción formal primordialmente en los elementos relacionados con las letras y con las habilidades vocacionales. El paradigma más extendido sobre la mente era la idea de *tabula rasa*, que tiene una capacidad para recibir información y ordenarla. De igual manera, se creía que

[3] pp. 75-76.

todo individuo poseía determinadas cualidades que podía ejercitar, como la memoria, la voluntad y la perseverancia. La función de los docentes consistía en guiar este ejercicio. La mente y el cuerpo se consideraban ámbitos separados; el primero era predominante. La educación consistía en que el discente aprendiera vastas cantidades de fórmulas verbales que el maestro obligaba a memorizar.

Estos planteamientos olvidaban que la razón de ser del humano es la vida en sociedad. En esta sociedad, la educación juega un papel fundamental, pues nos integra en el grupo y nos permite adquirir los conocimientos acumulados por la comunidad. Por ello, la construcción de conocimiento —la investigación y la docencia—debe ser vista como una actividad que se crea y recrea en el diálogo con los otros. El conocimiento se concibe como una actividad histórica, lingüística y social; por tanto, siempre abierta a la corrección y a la inclusión de nuevos datos. Generar conocimiento requiere, pues, la relación entre diversos sujetos; no consiste en el ejercicio aislado de adquisición de nuevos datos, como se sostenía desde la tradición de la modernidad, sino que está mediada por la comunidad en la cual se genera tal conocimiento. Visto de este modo, el proceso de producción del conocimiento, tanto su investigación como su transmisión y construcción a través del proceso educativo, consta de empresas eminentemente ético-políticas. La ética entendida como disciplina que indaga la finalidad de la conducta humana, de las instituciones sociales, de la convivencia en general.[4]

Los valores, entendidos no como cosas valiosas en sí, sino como metas o fines valorados por individuos y grupos, se asientan en una comunidad; nos conducen a la noción de un proyecto común que supone ineludiblemente una tradición compartida, además de una elección de fines que dan sentido a esta acción colectiva a futuro, tareas que tienen una fuerte raigambre ética; en tanto, la ética empieza cuando se busca un fundamento de validez para las conductas en la argumentación racional.

En *Naturaleza humana y conducta,* J. Dewey destaca el papel fundamental de los "hábitos" en la constitución de la ética. Entonces, se pone el acento en las relaciones sociales como tales y no en las normas o ideales fijos e inmutables. De manera que la moral depende de la observación de las conductas comúnmente compartidas.[5] Por supuesto, los criterios para evaluar las acciones desde un punto de vista moral y también para juzgar las pretensiones de conocimiento, no son absolutos y universales, sino se

[4] *Cfr.* Esperanza Guisán, *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 1986, p. 19.

[5] "El único fin es el crecimiento, el desarrollo, o sea, la reconstrucción continua de la experiencia." John Dewey, Naturaleza humana y conducta, Madrid, Aguilar, 1955, p. 248.

encuentran intrínsecamente relacionados con el universo de sentido que articula las relaciones en una comunidad dada. Además, ello no significa, de ninguna manera, que hacer juicios de valor o juicios en el campo del conocimiento con relación a las creencias y acciones de los miembros de otras comunidades y culturas sea ilegítimo.

Aunque la educación es, en definitiva, la transmisión de algo que sólo se difunde si se considera digno, también es recrear, mientras el mundo nunca es algo acabado, sino un todo en constante construcción. La educación supone la formación del ser humano en todas sus dimensiones y aspectos. También es un proceso de comunicación y asimilación sistemática y crítica de la cultura para formar de manera integral a la persona. Uno de los caminos para lograr este desarrollo integral transita necesariamente por el desarrollo de habilidades para la investigación, es decir, el proceso de enriquecimiento de la concepción defendida a través de la argumentación, el diálogo constante con las tradiciones heredadas, las costumbres y, al mismo tiempo, la imaginación y creación de nuevas formas de interpelar.

Es posible, entonces, afirmar que uno de los mayores desafíos que enfrentan los sistemas educativos en todo el mundo consiste en formar personas que tengan actitudes éticas, tanto en la vida privada como en la vida pública.[6]

Como institución de educación, la universidad no puede dejar de lado la parte que le corresponde en este proceso de reformar y cambiar las sociedades. Pareciera ineludible poner sobre la mesa las condiciones materiales de existencia de los sujetos y los cambios que se han producido en los últimos tiempos. El ciudadano de hoy tiene, en general y gracias al desarrollo de los Estados de bienestar, mayores posibilidades de acceder a la educación, pero su formación humana es escasa y manifiesta su propensión al pragmatismo hedonista. Le interesa casi todo, pero de forma superficial; es incapaz de elaborar una síntesis de lo que percibe, lo que lo convierte en un sujeto trivial que acepta todo, pero carente de criterios sólidos de conducta. Vivimos en la cultura de la inmediatez: todo se experimenta en el momento y los planes a largo plazo resultan de poco interés. De igual forma, se van desertando los valores que antes eran trascendentales y constituían el eje del desarrollo del individuo que, en consecuencia, se ha vuelto cada vez más inmediatista.

En los últimos años, el cambio del contexto social ha contribuido significativamente a la crisis de la educación y del modelo de universidad que siempre debe buscar el cambio social. Paradójicamente, en una sociedad cada vez más tecnificada, donde han sido posibles innovaciones muy

[6] León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós/Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 30.

importantes para mejorar la calidad de vida de la comunidad, se ha dado lugar, al mismo tiempo, a consecuencias sociales no deseables que están suponiendo una auténtica rémora para el desarrollo social.

La creciente deshumanización de las sociedades y sus lacras —la marginación, la pobreza, la violencia y la exclusión— hacen prioritaria la toma de medidas *socioeducativo-preventivas* que puedan contribuir a mejorar la situación al formar ciudadanos comprometidos. Una afirmación como ésta podría parecer descabellada si pensamos en la magnitud de los problemas de orden político, económico y social que afecta no sólo a los países considerados aisladamente, sino también en el contexto internacional. Ahora bien, el hecho de que existan y que predominen las relaciones de dominación no debe desalentarnos en el intento de perseguir como ideal regulativo un modelo de educación integral que permita la formación de sujetos reflexivos, críticos y autocríticos. Y no existe otra manera más que asumiéndonos como miembros de una comunidad que moldea en gran parte nuestro modo de concebirnos; y lo que es más, ser conscientes de que la propia comunidad a la que pertenecemos se reconoce a sí misma, fija sus límites u horizontes normativos en el encuentro constante con las otras comunidades. Necesitamos de los demás para definir nuestra propia identidad no sólo como personas, sino también como comunidad, como pueblo, incluso como institución.

Las circunstancias propias de la compleja sociedad en la que nos encontramos hace pensar en la necesidad y la influencia de la universidad en los procesos de cambio social, los cuales serán cada vez mayores. Por ello, considero, y estoy segura de que Radetich coincidiría conmigo, que una de las misiones importantes de la universidad es formar intelectuales capaces de mirar críticamente a su sociedad y aportar sus conocimientos para crear reformas y hacer los cambios que ellas necesitan. De este modo, el buen funcionamiento de la universidad como institución rebasa el interés de quienes participamos en su vida interna, y afecta a la sociedad en su conjunto. Lo que es más, la universidad constituye uno de los caminos más seguros y directos para cualquier reforma social duradera.

En el mismo sentido que las ideas que acabo de expresar, y pese al tono desesperanzado del título de este libro, su autor nos deja ver un rayo de esperanza en su insistente llamado a pensar la educación desde un concepto republicano de ciudadanía.

Invito a disfrutar una interesante, aguda, irreverente e imprescindible crítica de nuestro sistema educativo mexicano. Los animo también, de la mano de Horacio Radetich, a comprometerse con un modelo educativo que nos permita construir, entre todos, una república más justa y solidaria.

ISSN 0185-6383

ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras

invierno 2013

107

Obsesiones wagnerianas
Ricardo Miranda

José María Lafragua
Reynaldo Sordo Cedeño

Graham Greene:
México, el país de la intolerancia
Armando Pereira

Diálogo de poetas
Mariana Bernárdez

Dossier
Alberto Mercado

Creación
Jean-Luc Nancy

SECCIÓN *especial*

El hambre en México
Miguel del Castillo

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO





Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica: *Ciencia y fe*.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo inédito por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, por internet, a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se someterá a corrección de estilo y, una vez publicado, el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.